

مَسَاعِدُ جَامِعَةِ بَغْدَادِ عَلَى نَشْرِ هَذَا الْكِتَابِ

الْفَلَسَفَةُ فِي الْأَسْئَلِ دِرَاسَةٌ وَنَقْدٌ

تَأَلِيفُ
الدُّكْتُورِ عِرْفَانَ عَبْدِ الْمُحَمَّدِ

دار الفربية
للطباعة والنشر والتوزيع

سأعنت جامعة بغداد على نشر هذا الكتاب

الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد

تأليف
الدكتور عرفان عبد الحميد

دار التريفة - بغداد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الشكوك هي الموصلة الى الحق ، فمن لم يشك لم ينظر ،
ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال !

الامام الغزالي
« ميزان العمل »

الاشهاد

الى روح والقيء ، تحية اجلال والبار .

المقدمة

رغم ظهور عدد من الدراسات العلمية الموزونة عن الفكر الفلسفي في الاسلام ، فان المجال لا يزال يتسع للرأي والاجتهاد والنقد ، فثمة جوانب عديدة ، ومشاكل مستعصية ، بحاجة الى مزيد من البحث والاختبار .

والصفحات التالية محاولة متواضعة تستهدف لتحقيق غرضين : أولهما ، النظر بحذر وروية الى الاحكام المبصرة والسطحية التي انزلق اليها بعض الباحثين من اصحاب المناهج التاريخية ممن كان همهم تلمس الاشياء والنظائر الخارجية والسطحية بين الدوائر الفكرية المختلفة والخروج من ذلك الى القول بالتأثير ، وهو منهج رغم ما فيه من جدية ، ينطوي على مصادرة واقراط وغلو في التعميم ، كما أن اصحابه - لسبب أو آخر - كانوا ينطلقون من اولية مسلمة عندهم هي : انكار قدرة العقل العربي الاسلامي واستقلاله بالانتاج العقلي ، وينتهون الى تعميم مفاده : ان كل قضية فكرية في الاسلام اثر ونتيجة لجانب او آخر من جوانب الفكر الاجنبي ، وان الفكر العربي الاسلامي

لم يكن سوى استعارة خارجية صرفة خالية من كل ابداع . لقد فات هؤلاء ان الفكر الانساني في محاولته الوصول الى الحقيقة وتصوره للوجود ، لا يخضع لقانون العلة والمعلول خضوع المادة الجامدة ، فلا يكفي ظهور فكرة من الافكار في فلسفة ما ، ثم ظهور نفس الفكرة او ما يماثلها في فلسفة اخرى ، للحكم بان الثانية متأثرة بالاولى ، الا اذا وجدت دلائل وقرائن مستمدة من الصلة التاريخية بين الفلسفتين ، وهذا أمر لا تسمح المناهج الظاهرية بطبيعتها من التاكيد منه ، هذا اضافة الى أن مؤرخي الحضارات بدأوا يعترفون بإمكان قيام أفكار متشابهة في دوائر فكرية متباعدة باستقلال عن بعضها البعض وذلك تبعاً لنظريتهم المعروفة بالنشوء والارتقاء المتشابه :

The theory of Convergent Evolution

وثانيهما : تسليط الضوء على بعض الجوانب التي لم يدركها الباحثون من قبل ، فلم يتوافروا على دراستها ، والتأكيد على ان دائرة الفكر الفلسفي في الاسلام ، رغم غربتها النسيية عن حقائق الاسلام وجوهره ، ورغم اتساعها وهضمها وتمثلها لعناصر من الثقافات الاجنبية ، فانها ظلت — على الدوام — متصلة بحقائق الاسلام الاساسية بوشائج القربى ومحاولات التوفيق بين الاصول الذاتية فيها والعناصر المستوردة ، وهذه تؤكد الحقيقة السابقة وثبت خطأ تفسير ظواهر الحياة العقلية والروحية في الاسلام ، جملة وتفصيلا ، في ضوء المؤثرات الاجنبية وحدها ، وانغال العوامل الداخلية الذاتية ، التي كانت السبب الاول والمباشر في خلق حركة الفكر القوية والجادة في الاسلام .

ان دائرة الفكر الفلسفي في الاسلام ، بحر عميق الغور ، مترامي

الاطراف ، صعب الارتياذ على غير أهله وأبناء لثته ، وما كتب ونشر وحقق ، لا يعدو ان يكون عرضا لجوانب معينة منه ، ومن ثم فان الباحث المنصف ، يرى نفسه اليوم في موقف علمي من مسلماته الاحتراس من تحرير الاحكام النهائية والمطلقة ، وضرورة تجاوز دعوى غلاة المستشرقين ممن زعموا ان بحوثهم قد أربت على الكمال ، فدقت كل قضية من قضايا الفكر في الاسلام ، وأحاطت بجميع مشاكله ومسائله ، وتعرفت على مشاهيره وأعلامه ، ومن ثم فقد صار لها الحق في اصدار الاحكام النهائية وتثبيت المقاييس الجامدة . انا ننظر اليوم الى كل دعوة من هذا القبيل على اساس انها صيحة استعلاء وكبرياء على التحقيق العلمي الذي لا تعرف مسيرته الوقوف ، بل نعرف مسبقا باتنا في موقف لا يمكن معه الاحاطة الشاملة وتقرير الاحكام النهائية ، فمعرفةنا بأصول التراث العربي الاسلامي ، لم تصل بعد الى درجة من النضج تسمح بكتابة تاريخ نهائي ، وهي لا زالت تنتظر من يتصدى لنشرها نثرا علميا ويدرسها دراسة تحليلية متقنة ويعلق عليها .

وختاماً ، اود ان اتقدم بحزيرل الشكر والامتنان لزميلي الدكتور جعفر آل ياسين ، رئيس قسم الفلسفة بكلية الاداب ، على ما تفضل به من توجيه وتقد وقراءة لمسودة الكتاب ، كما واشكر جامعة بغداد لتفضلها بتعميد نشره ، والله اسأل ان يسدد خطانا ويوفقنا لخدمة تراثنا ، وهو من وراء القصد .

الدكتور

عرفان عبد الحميد

بغداد - مدينة البرموك

القسم الأول

مفردات عامة

الفصل الأول

الأصالة في الفكر الفلسفي في الإسلام

اختلف مؤرخو الفكر الفلسفي - قديما وحديثا - في تقييم أصالة الفكر الفلسفي في الإسلام وتقدير عناصر الابداع والابتكار فيه . فيرى بعضهم أن هذا الفكر مجرد عن كل مزايا التفكير الفلسفي ، فليس عند العرب كأمة ، وعند المسلمين كملة ، مذهب فلسفي محكم البنيان ، او نظرة عقلية مجردة شاملة للكون والانسان والحياة ، وان ما عرف عنهم من فكر لا يقوى ان يقدم في صورة مذهب فلسفي متماسك بل هو « اقرب الى فلتات الطبع ، وخطرات الفكر ، والغالب عليهم القطرة والطبع » (١) ، وهكذا ، فافكارهم مجزأة مشتة لا يجمعها رباط ، ولا يسري في حناياها معاني التأليف والتسويق والانسجام . قال القاضي صاعد الاندلسي المتوفي سنة ٤٦٢ هـ : « واما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئا منه ولا هيا طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحدا من صميم العرب شهر به ، الا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندي ، وأبا محمد الحسن الهمداني » (٢) .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١٥٧/٢ .

(٢) صاعد الاندلسي : طبقات الامم ، مطبعة دار السعادة ، مصر ، ص . ٧٠ .

واين خلدون الذي يقرر في المقدمة : « بان العلوم العقلية هي طبيعة للانسان من حيث انه ذو فكر ، فهي غير مختصة بملّة ، بل يوجد النظر فيها لاهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها ، وهي موجودة في النوع الانساني مذ كان عمران الخليقة ، وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة » ، ويرى « أن أكثر من عنى بها من الاجيال هم الامتان العظيمتان في الدولة قبل الاسلام هما فارس والروم ، فكانت اسواق العلوم ناطقة لديهم ... فكانت لهذه العلوم بحور زاخرة في افاقهم وامصارهم » (٣) ، اما بالنسبة للعرب فيذكر « ان ابتداء امرهم كان بالسذاجة والغفلة عن الصنائع » وهو اذ يعلل ذلك يقول : « انهم بطبيعة التوحش الذي فيهم ، اهل انتهاب وعبث ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر ويفرون الى منتجعهم بالقفر ... انهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خلقا وجبلة ... ففاية الاحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتقلب ، وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومناف له » (٤) .

وهذه الدعوة في انكار معاني التفلسف عند العرب ، اتخذت قديما على أيدي الشعوية صورا من الانكار المحض لكل سمات التحضر والتقدم الفكري عند العرب فكافوا يزعمون « انه لم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ويضم قواصياها ، ويقع ظالمها وينهي سفيهاها ، ولا كان

(٣) ابن خلدون : المقدمة ، الفصل : ١٣ ، العلوم العقلية واصنافها ، ص : ٤٧٩ (طبعة اوقست - مكتبة الخنثى - بغداد) .
(٤) المصدر السابق ، الفصل : ٢٥ ، ص ٢٦٢ .

لها قط نتيجة في صناعة ولا أثر في فلسفة» (٥) .

والدعوة ذاتها وجد من يروج لها ويدعو اليها من المعاصرين ،
فيقول المرحوم أحمد امين : « العربي لم ينظر الى العالم نظرة عامة
شاملة كما فعل اليوناني مثلاً . لقد ألقى اليوناني - أول ما تفلسف -
نظرة عامة على العالم فسأل نفسه : كيف يبرز هذا العالم الى الوجود ؟
اني أرى هذا العالم جم التغير كثير القلب ، أفليس وراء هذه التغيرات
أساس واحد ثابت ؟ وإذا كان فما هو ؟ الماء أم الهواء أم النار ؟ وأرى
العالم كله كالثيء الواحد يتصل بمضه بيمض ، وهو خاضع لقوانين
ثابتة فما هذا النظام ، وكيف نشأ ومم وجد ؟ هذه الاسئلة وامثالها
وجهها اليوناني الى نفسه فكانت أساس فلسفته ومبناها كلها النظرية
الشاملة . اما العربي فلم يتجه نظره هذا الاتجاه ، ولا بعد الاسلام ،
بل كان يطوف فيما حوله ، فاذا رأى منظرأ أعجبه تحرك له وجاش
صدره بالبيت او الايات من الشعر أو الحكمة او المثل ... اما النظرية
الشاملة والتحليل الدقيق لاسسه وعوارضه ، فذلك ما لا يتفق والعقل
العربي» (٦) . ويقول الدكتور عبد الرحمن بدوي : « الفلسفة منافية
لطبيعة الروح الاسلامية ، ولهذا لم يقدر لهذه الروح ان تنتج فلسفة ،
بل ولم تستطع ان تفهم روح الفلسفة اليونانية وان تغذ الى لبائها وانما
هي تملقت بظواهرها ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة روح

(٥) انظر في آراء الشعبية والرد عليها عند ابن عبد ربه : العقد
الغريد ، ٨٦/٢ ، الجاحظ : البيان والتبيين ٣ - ١٢٤/٥ .
(٦) أحمد امين : « فجر الاسلام » ، الطبعة السادسة ، ص ٤١-٤٢ .

فلسفة بالمعنى الصحيح « (٧) »

وهذا الانكار لمعاني التفلسف والتجريد والنظرة الشاملة العامة عند العرب المسلمين اقام صرحه في القرن الماضي وأوائل هذا القرن جماعة من غلاة المستشرقين بدافع من المصيبة للجنس والدين ، فجعلوا من هذه الافكار دعوى عامة تعتمد على النظرية العرقية التي صارت لا تعترف باستقلال العقل العربي بالانتاج العقلي وتنظر الى الحضارة الاسلامية كما يقول الاستاذ الدكتور علي سامي النشار بانها : « حضارة متقبلة لا منتجة آخذة لا معطية ، مقلدة لا مجتهدة ، لا ابتداع ولا خلق بل قُلت اليها الحضارة اليونانية أو التراث اليوناني فأخذت منه ما أخذت وشوهت ما شوهت ، ولكن لا خلق جديدا ولا أبدع اصيلا » (٨) .

وهكذا يذهب كل من ارنست رينان ، وكريستيان لاسن ، وكوتيه الى تفسير الامر على اساس عرقي قائم على تقسيم البشر الى ساميين وآريين « فالعرب جنس سامي فطروا على غزيرة التوحيد والبساطة ، والعقل السامي لا طاقة له الا على ادراك الجزئيات والمفردات منفصلا بمضاه عن بعض او مجتمعة في غير ما تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط ، فهو عقل مباعدة وتفریق . واما العقل الآري فهو على

(٧) الدكتور عبد الرحمن بدوي : « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، مجموعة مقالات لكبار المستشرقين ، المقدمة .

(٨) النشار ، الدكتور علي سامي : « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » - المقدمة - ، انظر ايضا : الدكتور محمد البهي : « الجانب الاولي في التفكير الاسلامي » ، ص ١٥ .

المكس من ذلك يؤلف بين الاشياء بوسائط تدريجية لا يتخطى واحدا منها الى غيره الا على سلم متداني الدرج لا يكاد يحس التثقل فيه ، فهو عقل جمع ومزج « ٩٧ » . ويقول شميلدرز : « انا لا نستطيع ان نتحدث عن فلسفة عربية كما نتحدث عن فلسفة يونانية والمآنية ، ومهما ذكرنا هذه العبارة فانا لا نريد شيئا غير الفلسفة اليونانية كما فهمها

٩٦ انظر : الدكتور ابراهيم بيومي مذكور : « في الفلسفة الاسلامية » ص ٢٦٢ . (فكرة تقسيم الناس الى ساميين وآريين ، هي من صنع علماء تاريخ اللغات في القرن التاسع عشر ، ففي منتصف القرن التاسع عشر الف الفيلسوف الفرنسي ارنست ربنان المتوفي سنة ١٨٩٢ كتابه المشهور « تاريخ اللغات السامية » اكد فيه ان الساميين جنس بشري متميز ، ينحدر من اصل مشترك واحد وانه اقل مستوى من الجنس الآري في العقلية والتفكير وانهم يتميزون بتشابه لغاتهم وتركيب عقليتهم التي تتأثر بالفيثيات ، والنظرة الجزئية للاشياء ، والبساطة في التفكير ، مع الميل الى التوحيد ، وقد اكد ان هذه المظاهر العقلية المشتركة وليدة عوامل رسية ، وايداه فيما ذهب اليه بعض العلماء منهم كرمستيان لاسن وكوتيه وغيرهم . اما المنصر الآري ، فمن وجهة نظر القائلين بهذه النظرية - هو الاصل لشعوب اوربا ، وانه كان يسكن بلاد الافغان وما اليها ثم انحر حوالي ٢٠٠٠ ق.م. الى الشمال الغربي من الهند ، ومعه دين جديد من اديان الشرك هي ديانة الفيديين ، وله كتاب مقدس هو مجموعة مزامير موجهة الى الالهة تسمى « الفيدا » ، وهو اليوم دين البراهمة ودين الهندوسيين ولم يدخله الا تغيير يسير ، وقد حمل هؤلاء على زعمهم ما وجدوا من تشابه بين اللغة السنسكريتية ، التي هي لغة الفيدا واللغات الاوربية ، وعلى كل حال فقد اعتقدوا بوجود شعب آري ، هو الاصل للشعوب الاوربية وبعض الشعوب الاسيوية ، وانه يتميز في عقلية : بالميل الفطري الى التعدد وانسجام التاليف ، والقدرة على التحليل والتركيب والربط وغير ذلك مما هو من خصائص العقلية الفلسفية) .

العرب» (١٠) . ويقول رينان « ليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا ان نطالبه بدروس في الفلسفة ، ومن غرائب النصيب الا ينتج هذا العرق ، الذي استطاع ان يطبع على بدائمه الدينية ، اسى سمات القوة ، اقل ما يكون من بواكير خاصة في حقل الفلسفة ، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب ، وغير اقتداء بالفلسفة اليونانية» (١١) . ويقول في مكان آخر « ان من الخطأ وسوء الدلالة بالالفاظ على المعاني ان نطلق على فلسفة اليونان المنقولة الى العربية لفظ فلسفة عربية ، مع انه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات ، فكل ما في الامر انها مكتوبة بلغة عربية» (١٢) . ويقول دي بوير الهولندي : « ظلت الفلسفة العربية على الدوام فلسفة اتخاية عمادها الاقتباس الصرف مما ترجم من كتب الاغريق ، ومجرى تاريخها ادنى أن يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين لا ابتكارا ، ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها لا باتتاج

(١٠) شموبليرز : « المذاهب الفلسفية عند العرب » (نقلنا عن مذكور : ص ٢٦٣) .

(١١) رينان : « تاريخ اللغات السامية » ص ١٥ .

(١٢) رينان : « ابن رشد والرشدية » - الترجمة العربية الطبعة الثانية ، ص ١١ . (تراجع رينان عن هذه الدعوة في التنبيه الذي اضافهُ للطبعة الثانية من كتابه فيقول : « ومن الحق البالغ ان يقال من جهة اخرى ان الفلسفة العربية حين اتساعها على اساس نقلي ، انتهت في القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر على الخصوص الى ابداع حقيقي ، وهنا اجدني مستعدا للتسليم في امور ، اي اثني ، عندما عدت الى تتبع آثار هذه الحركة العلمية الجميلة بعد فترة عشر سنين ، وجدت ان القام الذي جعلت لها دون ما تستحق » ، المصدر نفسه ، ص ١٠-١١) .

مشكلات جديدة ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق ان نسجلها لها ونكاد لا نستطيع ان نقول ان هناك فلسفة اسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة » ، وهو اذ يردد اقوال رينان ، ومشايهه يستطرد فيقول : « واذا وجدنا العرب يصلون بين الاشياء المتعددة برباط منطقي او قائم على الاعتبار لخصائص الاشياء لا حين يحصونها احصاء ، او يجمعون بينها على غير نظام ، فالراجح انهم في كل ذلك متأثرون باليونان » (١٣) .

وتجاه هذه الدعوة القائمة على انكار استقلال العقل العربي بالنتاج العقلي ، فقد حاول نفر من النصفين من المستشرقين ردها ، ويان ان الفكر الاسلامي لا يخلو من عناصر الابتكار والاصالة . ويقول الاستاذ « دوجا » في معرض رده على رينان وجوته : « عند هذين العالمين ليست الفلسفة العربية الا تقليدا صرفا للفلسفة اليونانية ، ولم يكن لها أي انتاج خاص ، وهذه احكام تذهب في البت الى حد الشطط ، ومصدرها سوء التحديد للفلسفة ، وجهلنا بما للعرب من مصنفات غير شروهم لمؤلفات ارسطو ، وما اسوق الا شاهدا واحدا : فهل يظن ان عقلا كمقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئا طريفا ؟ وانه لم يكن الا مقلدا لليونان ؟ وهل مذاهب المعتزلة والاشعرية ليست ثمارا بديعة انتجها الجنس العربي » (١٤) .

(١٣) دي بوير : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، الترجمة العربية ، ص : ٣٤ .

(١٤) دوجا : « تاريخ الفلاسفة والتكلميين من المسلمين » ، باريس ١٨٨٩ ، ص : ١٦ (نقلا عن : مصطفى عبد الرازق ، ص : ١٣ .

وفي الحقيقة فان هذه الاحكام التعسفية التي صدرت عن طائفة
من الباحثين الغربيين يرجع الى جملة اسباب منها : -

اولا :

ان البعض من هؤلاء ليسوا فلاسفة بالمعنى الدقيق ، بل
هم مؤرخة للفكر الفلسفي ومن ثمة فانه من المحتمل ان يفوتهم تقدير
الكثير من عناصر الابتكار والاصالة التي تميز الفكر الاسلامي ، او ان
البعض من هؤلاء فلاسفة حقا ، امثال برتراند راسل ، يتذوقون الفلسفة
ومن السهل عليهم الوقوف على الجوانب الاصلية في أي فكر يؤرخون
له ، وتقدير عناصر الابداع فيه الا انهم غرباء عن التراث الاسلامي ، فلم
يدرسوه دراسة المختص ليقفوا على اصوله وجذوره البعيدة ، ولم
يفقهوا اللغة العربية ليدركوا المعاني الباطنية للنصوص الفلسفية (١٥) .

(١٥) انظر مثلا الحكم الذي يسوقه برتراند رسل في كتابه : « تاريخ
الفلسفة الغربية » ، الطبعة الثامنة ، ص ٤٢٠ ، حيث يقول : (ليس
للفلسفة العربية شأن يذكر كفكر اصيل ، فرجالها من امثال : ابن سينا
وابن رشد ليسوا الا اشراحا في جوهرهم . ومن الممكن القول عموما بان
الآراء الفلسفية عند العرب ذات الصبغة لعلية مصدرها ارسطو . اما
مباحثهم في المنطق وما وراء الطبيعة ، فمصدرها الافلاطونية الحديثة .
وفي الطب اقتبسوا معارفهم عن جالينوس ، وفي الرياضيات والفلك من
مصادر يونانية وهندية ، وفي دائرة التجربة الدينية ذات الصبغة الصوفية ،
تظهر في مباحثهم اثر عقائد الفرس القديمة بوضوح) . ويقول كولدتسيهر :
(العقيدة والشريعة في الاسلام ، ط : ٢ ص ١٠) « ان نمو الاسلام مصطبغ
نوعا بالافكار والآراء الفلسفية ، ونظامه الفقهي الدقيق يشعر باثر القانون
الروماني ، ونظامه السياسي كما تكون في عصر الخلفاء العباسيين يدل
على عمل الافكار والنظريات السياسية الفارسية ، وتصرفه ليس الا تمثلا
لتيارات الآراء الهندية والافلاطونية الجديدة الفلسفية » ، ويقول كارل

ثانيا :

ان بعض هؤلاء الباحثين ، نظر الى الفكر الاسلامي من خلال نظرية العرق والتعصب الديني التي سادت اوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، فدرسوا الفلسفة الاسلامية باعتبارها اتجاها عريبا صرفا والعرب عندهم عنصر سامي ، والساميون جنس من البشر لا يقوى على التفكير ، لانه فطر على البساطة والميل الى الفصل والتجزئة ، والنظرة التي اساسها المباعدة والتفريق ، لا الربط والجمع بين الاشياء . وقد فات هؤلاء ان الفكر الاسلامي اتساج عقلي ضخم اشتركت في بنائه وتطويره وانماه عناصر شتى من العرب والفرس والروم والهنود والبربر والأتراك ، فالنظرة السائدة اليوم في دراسة الفكر الفلسفي في الاسلام ، هي وجوب البحث عن « فكر اسلامي »

بيكر : (انظر مقالته : « تراث الاوائل في الشرق والغرب » ضمن كتاب : « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص ١٤ وما بعدها) ، « لما كان قد نظر الى الاسلام باعتباره شيئا جديدا كل الجدة ، واعتبر من جهة اخرى ان الدين والحضارة شيء واحد ، فقد نشأت **اسطورة حضارة العرب** ، تلك الاسطورة التي القت غشا على عيون المؤرخين ، فحالت بينهم وبين رؤية هذه الحقيقة الناصعة وهي : ان الحضارة القديمة قد استمر حاملوها هم حاملوها الاصليون ، واستمر مسرحها هو مسرحها » . وعن تأثير القانون الروماني في الفقه الاسلامي يشتط فيزعم : « كان الغرب قد اصبح قبل الاسلام مهبط الحضارة القديمة الحقيقي ، وكانت الامبراطورية الرومانية قبل اضمحلالها ، قد انشأت وحدة حضارية على الرغم من تشعبها في انحاء عدة . ثم ان القانون الروماني رتب ونظم قبل قيام النبي (ص) بدعوته بزمان قليل واثره من بعد في الشريعة الاسلامية واضح في كل مسألة ، حتى انه يكاد يكون لكل مبدا من مبادئها ما يقابله في الفقه الروماني .

بالمعنى الاصطلاحي الحضاري ، لا عن « فكر عربي » بالمفهوم القومي
العنصري •

ثالثا :

لقد نظر بعض هؤلاء الباحثين الى الفلسفة بالمعنى الضيق
وفهموها اتجا عقيليا ذاتيا مستقلا ، يظهر في صورة مذهب فكري متآلف
منسجم ونظرة كلية شاملة ، اما الاساس اليوم في تحديد الفكر الفلسفي
فقد اتسع مدلوله ، وصار يشمل الحياة العقلية والروحية ، بل وكل
جهد عقلي يستهدف الكشف عن حقيقة جديدة وفق منهج صحيح قوامه
الاستقصاء والتحري والنقد والنظر • يقول الاستاذ ريتشارد فالتزر :
« الحق انا كلما ازددنا معرفة بتاريخ البشر ازددنا ادراكا بانه لا يوجد
خلق ذاتي في التاريخ ، وانما هو عطاء شكل جديد لمواد كانت موجودة
من قبل • والفلسفة الاسلامية مثال متمتع لهذه العملية التي يقوم عليها
استمرار الحضارة البشرية » (١٦) •

المنهج الجديد لدراسة الفكر الفلسفي في الاسلام :

لقد انتهت الجهود الممتازة التي بذلها اشباع المدرسة الفلسفية
الاسلامية الحديثة وكذلك بعض المستشرقين المعاصرين بوضع خطوط
عامة لدراسة الفكر الفلسفي في الاسلام تمثل في مجموعها المنهج الجديد
المعتبر ، وأوضح معالم هذا المنهج واصوله :

(١٦) فالدسوا ريتشارد : « الفلسفة الاسلامية ومركزها في الفكر
الانساني » ، ترجمة محمد توفيق حسين ، ص : ٣٤ •

أ - يكاد ان يكون من الحقائق المسلم بها اليوم بين المشتغلين بالفكر الاسلامي القول بان معرفتنا الحالية بهذا الفكر لا تزال ناقصة مبتورة ، لذا فان الوقت لم يحن بعد - كما يقول الاستاذ فالتزر : « لكتابة تاريخ نهائي للفلسفة الاسلامية فلم تصل معرفتنا بهذه الفلسفة درجة من النضج والاحاطة تسمح لنا بالقيام بمثل هذه المحاولة الضخمة ، فهناك حقائق عديدة ما زالت مجهولة وهناك مؤلفات عديدة اهلست قرونا ولم يتب لها الباحثون الا حديثا فأخذوا يدرسونها وينشرونها شيئا فشيئا ، ولم يتفق الباحثون على أحسن الطرق لدراسة هذا الموضوع » (١٧) •

ب - لقد تلاشى القول بأن الفلسفة الاسلامية ليست الا صورة مشوهة من مذهب ارسطو ومفسريه ، أو كاد ان يتلاشى واصبح في حكم المسلم - كما يقول الاستاذ الاكبر المرحوم مصطفى عبد الرزاق : « بأن للفلسفة الاسلامية كيانا خاصا يميزها عن مذهب ارسطو ومفسريه • فيها عناصر مستمدة من مذاهب يونانية غير مذهب ارسطو ، وفيها عناصر ليست يونانية من الآراء الهندية والفارسية ... ثم ان فيها ثمرات من عبقریات اهلها ظهرت في تأليف نسق فلسفي قائم على اساس من مذهب ارسطو مع تلافي ما في هذا المذهب من النقص باختيار آراء من مذاهب اخرى بالتخريج والابتكار ، وظهرت ايضا في ابحاثهم في الصلة بين الدين والفلسفة » (١٨) • ويقول ولف : « انه من الخطأ أن يظن ان

(١٧) المصدر السابق ، ص : ١٠ •

(١٨) عبد الرزاق (الشيخ مصطفى) : « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » ، ص : ٢٥ •

الفلسفة العربية هي نسخة منقولة عن مذاهب المشائية» ثم يقول «وبهذه
الطابة انتهى العرب الى نسق فلسفي فريد في بابه يوفق بين مقالات
متخالفة» (١٩) .

والى هذا الرأي ذهب الاستاذ كاردفو في كتابه المشهور « ابن
سينا » فقرر « ان في الفلسفة الاسلامية عناصر افلاطونية وانها تحو
منحى التوفيق والاختيار ، فتوفق بين افلاطون وارسطو على نحو ما
صنع رجال مدرسة الاسكندرية » (٢٠) .

ويقول الاستاذ فالتزر : « يرجع الفلاسفة العرب جميعا الى اصول
ثقافية واحدة ، لم تكن افلاطونية خالصة ، ولا ارسطوطاليسية خالصة ،
وانما هي مزيج من هذه وتلك ، وتختلف خطوط الفلاسفة العرب من هذا
المزيج بحسب اختلاف امزجتهم وتنوع ميولهم الشخصية ، فمنهم من
أخذ من افلاطون اكثر مما أخذ من ارسطو ، ومنهم من اعتمد على
ارسطو اكثر من اعتماده على افلاطون » (٢١) . ويقول الاستاذ الدكتور
علي سامي النشار : « لقد اتضح لنا أن هناك تيارا افلاطونيا واضحا
في المدرسة الفلسفية الاسلامية ، وان هذا التيار يعادل تماما في قوته
تيار الارسطاليسي المشائي . واتضح هذا عند جماعة من الفلاسفة

(١٩) وولف : « تاريخ الفلسفة الوسيطة » ، ص : ٢٠٨ (عن مصطفى
عبد الرازق : المصدر السابق ، ص : ٢٥) .

(٢٠) كارادفو : « ابن سينا » ، ص : ٨٧ ، ترجمة عادل زعيتير ،
دار بيروت للطباعة والنشر ، ١٩٧٠ .

(٢١) فالتزر : المصدر نفسه ، ص : ٢٧ .

المقدمين ومن الملاحظ ان الكندي والفارابي ، هاجما هذا التيار ، واستمر هو قويا فيما بعد أو بمعنى أدق ، هناك مدرسة افلاطونية واضحة في الفكر الاسلامي « (٣٣) .

وهكذا نجد ان المعاصرين اعترفوا رويدا رويدا بالطابع الخاص المميز للفلسفة في الاسلام واعتبروا التسوية بينها وبين اتجاه او آخر من اتجاهات الفكر القديم ، مسألة تتم عن قلة خبرة وتدل على التبسيط الذي هو مدعاة للتشويه والخلط ، يقول الدكتور مذكور : « ان الفلسفة الاسلامية ذات طابع خاص وشخصية مستقلة ، أخص خصائصها التوفيق والاختيار توفق بين النقل والعقل ، وتواخي بين الدين والفلسفة ، ذلك لأن فلاسفة الاسلام يرون انه يمكن كشف الحقيقة من طرق شتى وبوسائل متعددة ، فيقودنا اليها المنطق والبرهان ، كما يهدينا نحوها الوحي والالهام » (٣٣) .

جـ - لقد تلاشى القول بان الاسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتهما سجنا لحرية العقل وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة أو كاد يتلاشى (٣٤) . بل وجد من يقول قولة الاستاذ بكافيه : « اذا قارنا بين المؤلفات التي

(٢٢) النشار (الدكتور علي سامي) : « الاصول الافلاطونية ، فيدون في العالي الاسلامي » ، ص : ٢٧٢ .
(٢٣) الدكتور ابراهيم بيومي مذكور : « في الفلسفة الاسلامية » ، ص : ١٩٠ .

(٢٤) سنتناول في الفصل الثالث ، بيان اثر القرآن الكريم في اثارة النزعة العقلية في الاسلام وانماها وتطورها .

قرأها المسيحيون الغربيون والمؤلفات التي كانت في متناول العرب عرفنا ان هؤلاء ينبغي ان يكونوا أدنى الى الابتداء ، فقد تميزوا بفضل معارفهم التي نسقوها ، فكانوا في القرن الثالث عشر اساتذة اولئك ، عاونوا على تأسيس الفلسفة الكاثوليكية والكلام الكاثوليكي بما نقلوا من القدماء ، وبما ولدته افكارهم « (٣٥) » .

د - اصبح مصطلح « الفلسفة الاسلامية » شاملا لما يسمى « فلسفة » أو حكمة ومباحث « علم الكلام » ، ولقد اشتهر الميل الى اعتبار « التصوف » من شعب هذه الفلسفة ، وترمي الجهود القوية التي يبذلها اتباع المدرسة الاسلامية الحديثة الى اعتبار « علم اصول الفقه » من المباحث الفلسفية ، فهذا العلم - كما يقول الاستاذ عبد الرازق - « ليس ضعيف الصلة بالفلسفة » (٣٦) .

ويرى كل من رينان ، وهاربروكر ، وريتر : « بأن الحركة الفلسفية الحقيقية في الاسلام يجب ان تلتصق في مذاهب فرق المتكلمين » . ومن رأي الدكتور ابراهيم مذكور بأن من الواجب ضم علم الكلام واصول الفقه الى دائرة مباحث الفكر الفلسفي في الاسلام

(٢٥) بكافيه : « تخطيط عام مقارن لفلسفة القرون الوسطى » ، ص : ١٦٠ .

(٢٦) المصدر نفسه ، ص : ٢٧ . وبخصوص مدلول « الفلسفة الاسلامية » ، انظر : الدكتور ابراهيم مذكور في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق ، ص : ١٧ ، الدكتور احمد قواد الاهواني « معاني الفلسفة » ص : ٢٦ .

« لما فيها من تحاليل منطقية ، وقواعد منهجية ، تحمل شارة فلسفية ، بل ربما وجد في ثاياتها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة » (٢٧) .

ويقول الدكتور النشار في معرض كلامه عن علم الكلام الاسلامي :
« وهذا العلم — فيما اعتقد اتاج خالص للمسلمين . وما لا شك فيه ان المتكلمين وقد كانوا في وسط فلسفي ، وأمام هجمات فلسفية من أديان مختلفة ، وعقائد فلسفية متعددة ، ومذاهب شرقية منتشرة في البلاد التي فتحوها ، وقد أخذوا منها بعض الافكار الجزئية ، ولكن علم الكلام بقي في جوهره العام حتى عام ٥٠٠ للهجرة اسلاميا بحثا » (٢٨) .

والحق ان المصنّين من القدامى بتاريخ الفكر الاسلامي في الاسلام ، قد سبقوا هؤلاء في وجوب اعتبار علم الكلام والتصوف واصول الفقه ، من مباحث الفلسفة او الحكمة .

يقول التهانوي : « ثم ان لا ضير في كون الحكمة اعلى العلوم الدينية وكونه صادقا على الكلام والفقه ، اذ التحقيق ان الكلام والفقه من الحكمة . قال المحقق التفتازاني : ان الحكمة هي الشرائع ، وهذا لا يتنافى مع ما ذكروا : من ان السالكين لطريق اهل النظر والاستدلال

(٢٧) الدكتور مذكور : المصدر نفسه ، ص : ١٧ .

(٢٨) النشار ، (الدكتور علي سامي) : المصدر نفسه ، ص : ١٥ .

وطريق أهل الرياضة والمجاهدات ، ان اتبعوا ملة فهم : المتكلمون والصوفيون ، والا فهم المشائيون والاشراقيون . اذ لا يلزم ان لا يكون التكلم والصوفي حكيما ، بل غاية ما لزم منه ان لا يكون مشائيا واشراقيا « ٣٧ » .

ويقول حاجي خليفة : « الطريق الى هذه المعرفة (يقصد معرفة المبدأ والمعاد) من وجهتين : احدهما طريقة — أهل النظر والاستدلال ، وثانيهما — طريقة أهل الرياضة والمجاهدات . والسالكون للطريقة الاولى ان التزموا ملة من ملل الانبياء عليهم الصلاة والسلام فهم المتكلمون والا فهم الحكماء المشاؤون . والسالكون الى الطريقة الثانية : ان وافقوا في رياضتهم احكام الشرع فهم لصوفية ، والا فهم الاشراقيون « (٣٠) .

(٢٩) التهانوي : « كشف اصطلاحات الفنون » ، المقدمة ، ص : ٣٧
(طبعة بيروت ١٩٦٦) .

(٣٠) حاجي خليفة : « كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون » ، ٤٤٣/١ . يقول السهروردي (المطارحات ، الفقرة : ١٤١) : « الاشراقيون رئيسهم افلاطون ، والمشائيون ورئيسهم ارسطو » . ويقول قطب الدين الشيرازي في مقدمة « حكمة الاشراق » عن الاشراقيين : « الاشراق او المعرفة الشرقية ، المقصود بها : الحكمة المؤسسة على الاشراق الذي هو الكشف او حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس ، وهو ايضا يرجع الى الاول ، لان حكمتهم كشفية ذوقية نسبت الى الاشراق الذي هو : ظهور الانوار العقلية ولحانها وفيضاتها بالاشراقات على النفس عند تجردها . وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا قدماء يونان خلا ارسطو وشيعته ، فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير (انظر ايضا : هنري كوربان : « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ، الترجمة

العربية ، ص : ٣٧) . ويصف السهروردي الاشراقيين بقوله : « اولئك هم الفلاسفة حقا . ما وقفوا عند العلم الرسمي ، بل جاوزوا الى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي (انظر : التلويحات العرشية ، ضمن كتاب : « مجموعة في الحكمة المشرقية » ، نشر وتحقيق الأستاذ هنري كوربان ، اسطنبول ، مطبعة المعارف ، سنة : ١٩٤٥ ، ص : ٧٤) . وهذه النصوص تشير الى جملة أمور منها : (١) ان الاشراق هو مصدر الحكمة المشرقية ، وانه يتضمن ظهور الموجود اي تأسيس وجوده ، وهذا الظهور عملية ادراكية للنفس المستعدة للكشف ، فموضوع الكلام هنا اذا ، هو فلسفة تفترض رؤيا داخلية وتجربة صوفية ، ومعرفة هي معرفة مشرقية بالنظر لانتسابها الى مشرق المعقولات الخالصة ، (ب) وان هناك ترادفا بين لفظ « اشراقي » و « مشرقى » ، فيمكن فهم الاشراق على انه حكمة المشرقين ، اي حكمة حكماء بلاد فارس القديمة ، وهذا ليس بسبب موقعهم على الارض فحسب ، وانما لان معرفتهم نفسها كانت مشرقية ، بمعنى انها كانت مبنية على الكشف والمشاهدة الصوفية ، اي ظهور الانوار العقلية للنفوس بعد تجردها (انظر : هنري كوربان : المصدر نفسه ، ص : ٣٠٩ ، الدكتور محمد علي ابو ريان : « اصول الفلسفة الاشراقية » ، ص : ٦٠) ، وعلى هذا الاساس تقوم الفلسفة الاشراقية في مقابل المشائية ، فبينما تقوم الاولى على الكشف والدوق الصوفي ، تقوم الثانية على البحث والحجج العقلية المنطقية ، يقول قطب الدين الشيرازي (المصدر نفسه) : الاشراقيون لا ينتظم امرهم دون سوانح نورانية ، اي لوامع عقلية تكون مبنى الاصول الصحيحة ، التي هي القواعد الاشراقية . وعن فلسفة الاشراق راجع ايضا : نلليو : « محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية » ، مقال ضمن كتاب : « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » . اما المشائية ، فنسبة الى ارسطو المشائي الاول ، اما لان ارسطو كان يلقي محاضراته بين طلابه متخطيا ماشيا ، او لان الدراسة كانت تمقد في معشى المدرسة : « برباتوس » . وقد نسب القفطي خطأ اللقب الى افلاطون ، فقال : « كان - اي افلاطون - يعلم الطالبين الفلسفة وهو ماشي ، وسمى الناس فرقته المشائية . انظر : « اخبار العلماء » ص : ١٧) .

الفصل الثاني

اصل الفلسفة وتعرفها عند الاسلاميين

(اصلها واشتقاقها :)

يكاد ينقد اجماع المؤلفين العرب على ان موضوعات الفلسفة دخيلة على الفكر الاسلامي وهذا امر ظاهر من شيوع وصفها في كتبهم بانها من : علوم الاوائل ، أو : العلوم القديمة ، أو : علوم الاوائل المهجورة ، في مقابلة : علوم العرب أو العلوم المحدثنة أو العلوم الشرعية ، على وجه التخصيص^(١) . وقد استوى هذا التمييز لدى ابن النديم في الفهرست ، وفي الطبقات لابن صاعد الاندلسي ، وكذلك في أخبار الحكماء للزوزني .

واستعمال العرب للفظ « فلسفة » اليونانية ، اشعار في ذاته بأن مصدر الفلسفة غريب عنهم . يقول الفارابي : « اسم الفلسفة يوناني ،

(١) كولد زيهير : « موقف اهل السنة القدماء بزاء علوم الاوائل » ، مقالة في كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص : ١٢٣ .

وهو دخيل في العربية ، وهو على مذهب لسانهم فيلاسوفيا ، ومعناه :
ايتار الحكمة • وهو في لسانهم مركب من (فيلا) ومن (سوفيا) •
ففيلا : الايتار ، وسوفيا : الحكمة • والفيلسوف مشتق من الفلسفة ،
وهو على مذهب لسانهم : فيلسوفوس ، فان هذا التغيير كتغير كثير من
الاشتقاقات عندهم ، ومعناه : المؤثر للحكمة • والمؤثر للحكمة عندهم :
هو الذي يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره : الحكمة^(٢) •

والمعروف عند مؤرخي الفكر الفلسفي العام ، ان اللفظة لم تكن
معروفة عند حكماء الشرق « فالفلسفة كمصطلح محدد المعالم ظهر على
يد اليونان ولم يكن له من قبل سبيل في المعاجم اللغوية حتى عصر
هومر وهزيود »^(٣) ، وعندهم ان تلامذة سقراط من افلاطون وارسطو ،
كانوا اول من أطلق هذا اللفظ • فقابل افلاطون بين الفيلسوف
والسوفسطائي ، فالأخير منهما يتنقل من مكان الى آخر يعلم الشباب من
أجل أجر يتقاضاه ، بينما يلتبس أولهما المعرفة لذاتها ، وينشد العلم
لغير ما غاية أو منفعة • وقد كان سقراط خير مثال للفيلسوف أوقف
حياته على البحث عن حقائق الاشياء ونبذ الأخطاء والاهام ، وقارن
بين نفسه وبين رجال السوفسطائية الذين يدعون — مع جهلهم — العلم

(٢) عيون الانبياء في طبقات الاطباء : ص : ٦٠٤ (نشر وتحقيق الدكتور
نزار رضا ، بيروت ، ١٩٦٩) •
(٣) الدكتور جعفر آل ياسين : « فلاسفة يونانيون » ، العصر الاول ،
بغداد ، ١٩٧١ المقدمة ، ص : ١٣ •
(٤) الدكتور توفيق الطويل : « اسس الفلسفة » ، ص : ٧٧ ، (الطبعة
الرابعة ، ١٠٧٤) •

بكل شيء ، فصرح بأنه ليس حكيما ، لان الحكمة لا تضاف لغير الالهة ، وانما هو (محب للحكمة) يلتصق بحبه لها معرفة ما يجعله منها^(٤) . وقد جاء في ختام محاورة « فيدروس » : ان سقراط أمر فيدروس ان يخبر لسياس برسالة الالهة وفحواها : « ان هوميروس وصولون وسائر الشعراء والخطباء والمشرعين ، اذ كانت كتاباتهم تستند الى معرفة الحقيقة فلا ينبغي ان يسموا كذلك ، بل الالئق ان ينتهوا بلقب أسى فيرد فيدروس وما ذلك الاسم الذي تطلقه عليهم يا سقراط ؟ لا اسمهم حكماء ، لان هذا الاسم عظيم لا يتصف به الا الله وحده ، وانا اسمهم : محبي الحكمة »^(٥) . الا ان من المؤرخين من يرى أن هيراقليدس البنطي ، تلميذ افلاطون ، قد روى بان فيثاغورس المتوفي سنة ٤٩٧ ق م هو أول من استخدم لفظة الفلسفة بمعنى « البحث عن طبيعة الاشياء » ، وروى عنه شيشرون انه قال : « من الناس من يستبدهم التماس المجد ، ومنهم من يستدله طلب المال ، ومنهم قلة تستخف بكل شيء وتقبل على البحث في طبيعة الاشياء ، اولئك الذين يسمون انفسهم : محبي الحكمة اي الفلاسفة . الا ان هذا الرأي ضعيف ومرده هو « ان ما نعرف من الحقائق عن فلسفة فيثاغورس ضئيلة الى الحد الذي لا يمكن التكهن معه عن المعنى الحقيقي الذي كان يقصده من لفظ : الحكمة »^(٦) .

(٥) افلاطون : « محاورة فيدروس » ، الفقرة : ٢٧٧ ، انظر ايضا : رابوبرت : « مبادئ الفلسفة » ترجمة : احمد امين ، الطبعة الخامسة ، ص : ٩٥ .

(٦) دائرة المعارف البريطانية : مادة : الفلسفة ، ٨٦٤/١٧ .

على ان الراجع عند مؤرخي الفلسفة القول بأن هيرودتس كان أول من استعمل كلمة « يتفلسف » بالمعنى الاصطلاحي ، فهو يحدثنا بأن كريسوس قال لصولون الحكيم انه (أي صولون) قد جاب كثيرا من الاقطار « يتفلسف » وان الذي دفعه الى ذلك رغبته في المعرفة . فالمبارة : رغبته في المعرفة ، تبدو وكأنها تعبير عن كلمة يتفلسف أو مرادف لها^(٧) .

وكما اختلفوا في تعيين أول من أطلق لفظ « الفلسفة » ، كذلك اختلف المؤرخون في رد نشأة الفلسفة الى المصدر الذي صدرت عنه بادیء ذي بدء . فكثير منهم يتفق في ردها الى اليونان ، اذ الفلسفة في رأيهم « اسلوب » الحياة اكتشفه اليونان في القرن السادس قبل الميلاد ونموه على مراحل متتابعة حتى خلقوا منه تفسيرا متناسقا ، رائع التوازن للانسان والكون^(٨) . وهذا الرأي قديم صدر عن ارسطو نفسه حيث رد نشأة الفلسفة الى اليونان ، وشايعة من المعاصرين ، زيلر^(٩)

(٧) كوله : « المدخل الى الفلسفة » ، ترجمة الدكتور ابو العلا عفيفي . ص : ٨ / الدكتور توفيق الطويل : « اسس الفلسفة » ، ص : ٨ ؛ الدكتور جعفر آل ياسين ، المصدر السابق ، ص : ١٣ .

(٨) فالزر : المصدر السابق ، ص : ١١ .

(٩) زيلر : « موجز تاريخ الفلسفة اليونانية » (بالانكليزية) ، لندن : ١٩٣٩ ، ص : ٤ .

ويرنيت^(١٠) وكورثورد^(١١) ورايبرت^(١٢) ورسل^(١٣) وآخرون .
والى هذا الرأي ذهب أكثر الاسلاميين . يقول الفارابي في معرض
كلامه عن افلاطون وارسطو « كان هذان الحكيمان هما مبدعان
للفلسفة ، ومنشئان لآرائها وأصولها ، ومتمان لآواخرها وفروعها ،
وعليهما المول في قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع في سيرها وخطيرها ،
وما يصدر عنهما في كل فن هو الاصل المعتمد عليه لخطوه من الشوايب
والكدر »^(١٤) ويقول الشهرستاني : « فنحن نذكر مذاهب القدماء من
الروم اليونانيين في الترتيب الذي نقل في كتبهم ، ونقّب ذلك بذكر
سائر الحكماء . فان الاصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم وغيرهم
كالعالم عليهم »^(١٥) ويؤكد ابن خلدون ذات المعنى فيقول : « امام
هذه المذاهب الذي حصل مسائلها ، ودون علمها ، وستر حججها ، فيما
بلغنا في هذه الاحقاب هو ارسطو المقدوني ، من اهل مقدونية ،

(١٠) بيرنيت : « الفلسفة اليونانية في عصورها الاولى » (بالانكليزية)
لندن ، ١٩٤٩ ، ص :
(١١) كورنفورد : « من الدين الى الفلسفة » (بالانكليزية) ، نيويورك ،
١٩٥٧ ، ص :

(١٢) رايبرت : « مبادئ الفلسفة » ، ص : ٩٥ .

(١٣) رسل : « تاريخ الفلسفة الغربية » (بالانكليزية) ، الطبعة
الثامنة ، لندن ، ١٩٦٢ ، ص : ٢٥ ، ٤٤ .

(١٤) الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص : ٨٠ (نشر وتحقيق الدكتور
البيير نصري نادر ، الطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٩) .

(١٥) المل والنحل : ٢٥٤/١ .

ويسمونه المعلم الاول على الاطلاق» (١٦) .

وخلافا لهذا الرأي الذي رد مشايعوه نشأة الفلسفة الى اليونان ، فان ثمة رأي آخر يربط الفلسفة بالشرق القديم ، بشعوب الهند وفارس والعراق ومصر القديمة ، ومن هؤلاء ديوجنس اللايرتي ، « الذي ألف في القرن الثالث قبل الميلاد كتابا ضمنه حياة مشاهير الفلاسفة ونظرياتهم وعرض فيه للحديث عن فلاسفة مصريين وشرقيين ، فارتد بنشأة الفلسفة الى تراث الشرق القديم » (١٧) . ومنهم أمونيوس سكاس ، اول دعاة المذهب الافلاطوني المحدث ، والذي عاش في القرن الثاني الميلادي ، فقد ذهب الى هذا القول الذي شاع في عصره وعرف عنه قوله في افلاطون : « انه موسى يتكلم اليونانية » (١٨) . وهذا الرأي لم يعدم أنصارا بين المعاصرين من مؤرخي الفكر والحضارة ، فقد ذهب اليه كل من : وول ديورانت وجورج سارتون والاستاذ أميل برييه وبول أورسيل ماسون . فيذكر ديورانت : « بان الفريين الذي يزعمون خطأ ان ثقافة اليونان كانت المعين الوحيد الذي نهل منه العقل الحديث ستولاهم النهضة اذا عرفوا الى أي حد تدن علوم الغرب وادابه

(١٦) ابن خلدون : « المقدمة » ، الفصل الرابع والعشرون ، فصل : في ابطال الفلسفة .

(١٧) الدكتور محمد غلاب : « تاريخ الفلسفة الشرقية » ، ص : ١٤ / الدكتور توفيق الطويل ، المصدر السابق ، ص : ٤٧ .

(١٨) الدكتور أمير حلمي مطر : « الفلسفة اليونانية » ، ص : ١٠ .

وفلسفته ... الخ لثراث مصر وبلاد الشرق»^(١٩) . ويقول سارتون :
« ان نور العلم قد انبثق من الشرق ، وما من شك في ان معارفنا
العلمية القديمة — نحن الغربيين — مهما يكن من امرها ، فانها ترتد
اصلا الى الشرق »^(٢٠) ويقول برييه : « وقد يمكن ان هول شيء من
التجاوز ان الفلسفة — كما سماها اليونان — لم توجد الا فيما أثير
عن الاغريق وعنا معشر الاوربيين من علم ، فلا الفلسفة ، حتى ولا
اسمها ، وجدت حقيقة في الهند والصين ، أو من باب اولي في مصر
والممالك الاخرى الاسيوية القديمة ، ولكن اذا عزلنا ذلك الذي أثير
عن هذه الشعوب من معارف وتفكير ، حكمنا على انفسنا بعدم فهم
الفلسفة ، شأن من لا يستطيع فهم نهاية لحن فصل عن بدئه واستهلاله ..
وانه من السذاجة ان يظن ظان ان الفلسفة اليونانية كلها كانت نتيجة
محتومة وتطورا منطقيا للعبقريّة اليونانية »^(٢١) ويؤكد هذا الاستاذ
ماسون فيقول : لا يوجد في هذه الايام انسان يستطيع الاعتقاد بان
اليونان وروما وشعوب اوربا في العصور الوسطى والحديثة دون
سواهم ارباب التفكير الفلسفي »^(٢٢) . والى هذا الرأي ذهب بعض
الاسلاميين ، فيذكر الغزالي في « المنقذ » بأن الفلاسفة أخذوا قواعد
السياسة من كتب الله المنزلة على الانبياء ، ويقول القفطي : « اختلف

(١٩) قصة الحضارة : المجلد الاول ، وعنوانه : « تراثنا الشرقي » ،
المقدمة .

(٢٠) تاريخ العلم والانسانية الحديثة ، ص : ٦٥ .

(٢١) بول اورسيل ماسون : « فلسفة الشرق » ، ص : ١٦ .

علماء الامم في اول من تكلم في الحكمة واركافها من الرياضة والمنطق والطبيعي ، وكل فرقة ذكرت الاول عندها ، وليس ذلك هو الاول على الحقيقة ، ولما آمن الناظرون رأوا ان ذلك كان نبوءة أنزلت على ادريس (النبي) ، وكل الاوائل عند العالم هم نوعا من قول تلاميذه ، أو تلاميذ تلاميذه الاقرب فالاقرب « (٢٣) » .

(ب) تعريفها ورسومها :

من أجل فهم عبارات الاسلاميين في تحديد مدلول « الفلسفة » لا بد من استعراض سريع وخاطف لمدلول اللفظ الاصطلاحي عند اليونان القدماء ، لان منهم - كما سنرى - أخذ الاسلاميون تعاريفهم واليهم يرجعون .

لقد حد الفلاسفة اليونان الفلسفة بحدود مختلفة متباينة تتصادى مع نزعاتهم وموضوعات بحثهم واختلاف مناهجهم فيها . فنجد الفلاسفة الطبيعيين منهم ، ممن غلبوا النظر في الطبيعة الخارجية والعالم المادي على النظر في طبيعة الفرد وسلوكه ، كانت الفلسفة تعني « البحث عن طبائع الاشياء وحقائق الموجودات » (٢٤) . وعند ارسطو هي :

(٢٣) الزوزني : « مختصر اخبار العلماء » ، ص : ١ .

(٢٤) يقول فندلبند : « ان علم اليونان خصص حياته الاولى ومالها من قوة شباب لدرس قضايا الطبيعة ، وأغفل البحث في اعمال الفكر واكتفى بالبحث الخارجي ، انظر : رابوبرت ، المصدر السابق ، ص : ٩٨ . كوله : « المدخل الى الفلسفة » ، ص : ٢٦٩ / الدكتور توفيق الطويل : « أسس الفلسفة » ، ص : ٤٧ - وما بعدها .

« البحث عن الموجود بما هو موجود ، وسماها الفلسفة الاولى تميزا لها عن الفلسفة الثانية وهي العلم الطبيعي ونمتها كذلك بالحكمة : لانها تبحث في العلل والمبادئ الاولى اطلاقا ، وسماها ايضا بالعلم الالهي ، لان اهم مباحثها هو المحرك الاول ، باعتباره الموجود الاول والعلة الاولى للوجود . واطلق ارسطو الفلسفة على العلم بأوسع معانيه ، النظري : من طبيعيات ورياضيات والهيئات ، والعلمي : من اخلاق وسياسة واقتصاد . واعتبر الفلسفة بمعناها الضيق - وهو ما نسميه اليوم : « ما بعد الطبيعة » ، الميتافيزيقيا ، علم الموجودات بعللها الاولى ، او علم الوجود بما هو كذلك » (٢٥) .

اما الاسلاميون ، فقد اتبعوا خطى ارسطو في تعريفهم الفلسفة : فالكندي وهو اول فيلسوف في الاسلام (ت/ ٢٤٦ هـ) يعرفها في رسالة له الى الخليفة المعتصم بالله في الفلسفة الاولى بقوله : « ان أعلى الصناعات الانسانية منزلة واشرفها مرتبة صناعة الفلسفة ، التي حدها : علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان ، لان غرض الفيلسوف في علمه : اصابة الحق ، وفي عمله : العمل بالحق . وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الاولى اعني : علم الحق الاول الذي هو علة كل حق ،

(٢٥) كوله : المدخل الى الفلسفة ، ص : ٢٦٩ / الطويل : اسس الفلسفة ، ص : ٤٧ - وما بعدها ، بحث ارسطو في تقسيم العلوم في كتاب الجدل في المقالة السادسة ، الفصل السادس والثامن ، وفي كتاب : الاخلاق النيقوماقية ، في المقالة السادسة ، الفصل الثاني ، وفي كتاب : ما بعد الطبيعة ، المقالة السادسة الفصل الاول ، انظر : الدكتور حسام محي الدين الالوسي ، تقسيم العلوم ومكانة الفلسفة فيها عند فلاسفة الاسلام ، مجلة الاستاذ ، العدد الخامس عشر ، ١٩٦٩ ، ص ١٥٥ .

ولذلك يجب ان يكون الفيلسوف التام الاشراف هو المرء المحيط بهذا العلم الاشراف ، لان علم العلة اشرف من علم المعلول ، لانا انما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما ، اذا نحن أحطنا بعلم علة» (٣٦) . وعن الكندي اخذ الفارابي وابن سينا وغيرهما معنى الفلسفة وفروعها مع بعض الاضافات . فالفارابي (ت : ٣٣٩ هـ ، ٩٥٠ م) يعرفها في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » بقوله : انها العلم بالموجودات بما هي موجودة وفرعها الى حكمة الالهية وطبيعية ورياضية ومنطقية (٣٧) . وعرفها الشيخ الرئيس ابن سينا (ت : ٤٢٨ هـ - ١٠٨٧ م) بقوله : الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الامور والتصديق بالحقائق النظرية والعلمية على قدر الطاقة الانسانية ، فالحكمة المتعلقة بالامور التي لنا ان نعلمها وليس لنا ان نعمل بها تسمى حكمة نظرية ، والحكمة المتعلقة بالامور العملية التي لنا ان نعملها ونعمل بها تسمى حكمة عملية ، وكل واحدة من هاتين الحكمتين تنحصر في ثلاثة أقسام : فاقسام الحكمة العملية : حكمة مدنية ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقية ... واما

(٢٦) الكندي : كتاب الكندي الى المتصم في الفلسفة الاولى ، تحقيق الدكتور احمد فؤاد الاهواني القاهرة ، ١٩٤٨ ، ص : ٧٧ - وما بعدها . انظر أيضا : الدكتور احمد فؤاد الاهواني : « معاني الفلسفة » ، ص : ٤٢ ، عبد الهادي (ابو ريده) : رسائل الكندي الفلسفية ، القاهرة . ص : ٩٧ ، ١٦٥ . ورسالة الكندي الاخرى « في حدود الاشياء ورسومها » ص : ١٦٥ وما بعدها .

(٢٧) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص : ٨٦ ، انظر أيضا : « احصاء العلوم » تحقيق الدكتور عثمان امين (١٩٤٨) ، ص : ٩١ وما بعدها .

الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة : حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير من حيث هو في الحركة والتغير ، وتسمى حكمة طبيعية ، وحكمة تتعلق بما من شأنه ان يجرده الذهن عن التغير وان كان وجوده مخالفا للغير وتسمى حكمة رياضية ، وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة الغير فلا يخالطها اصلا ، وان خالطها فبالعرض لان ذاتها مفتقرة الوجود اليها ، وهي الفلسفة الاولى ، والفلسفة الالهية جزء منها وهي معرفة الربوبية « (٢٨) » . ويعرفها الخوارزمي بقوله : « معنى الفلسفة علم حقائق الاشياء والعمل بها هو اصلح ، وتنقسم قسمين : احدهما الجزء النظري ، والاخر الجزء العملي ، ومنهم من جعل المنطق جزءا ثالثا غير هذين ، ومنهم من جعله من اجزاء العلم النظري ، ومنهم من جعله آلة للفلسفة » (٢٩) .

الاختلاف بالتسمية :

اختلف المعنيون بتاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، في تسمية الفلسفة . فمنهم من يقول (فلسفة عربية) لان رجالها في نظرهم كانوا يكتبون آثارهم بالعربية ، وهم قصدوا من لفظ (العرب) المفهوم الاصطلاحي الحضاري ، فتدخل في تسمية العرب : الفرس والهند والبربر وغيرهم ، المشاركون في كتب العلم وفي كونهم تبعة الدولة

(٢٨) ابن سينا : « كتاب النجاة » ، طبعة الكردي ، ١٩٢٨ ، القسم الاول ، ص : ٣-٢ ، وايضا ، ابن سينا : « رسالة في الطبيعيات » ، (ضمن تسع رسائل) القسطنطينية ، ١٢٦٨ ، ص : ٢ وما بعدها .
(٢٩) مفاتيح العلوم : ص ٧٩ .

الاسلامية ، وهم ينعون من تسميتها : (اسلامية) لسببين :

الاول : ان لفظ المسلمين يخرج النصارى والاسرائيليين والصابئة واصحاب ديانات اخرى ممن كان لهم نصيب غير يسير في العلوم والتصانيف العربية ، وخصوصا فيما يتعلق بالرياضيات والهيئة والطب والفلسفة .

الثاني : ان لفظ المسلمين يستلزم البحث عما صنفه اهل الاسلام بلغات غير العربية كالفارسية والتركية وهذا خارج عن موضوعنا ، فالارجح ان تتفق فيما كثر استعماله عند الكتبة من المحدثين وتتخذ لفظ (العرب) بالاصطلاح المذكور أي نسبة الى لغة الكتب لا الى الامة^(٣٠)

اما من يرى انها فلسفة اسلامية فيعتمد على ما جاء في كتب القدماء من تسمية اصحابها لها بالفلسفة الاسلامية ومن تسمية المشتغلين بالفلسفة في ظل الاسلام من مسلمين وغير مسلمين : (فلاسفة الاسلام) .
فقد جاء في كتاب الملل والنحل : (المتأخرون من فلاسفة الاسلام مثل يعقوب بن اسحق الكندي وحنين بن اسحق ... الخ ، كذلك وردت عبارة (فلاسفة الاسلام) و (حكماء الاسلام) في مصادر عديدة مثل اخبار العلماء للقفطي ، والمقدمة لابن خلدون ، ومفتاح السعادة ، لطاشق كبرى زادة .

٣٠. نلينو : « علم الفلك عند العرب » ، ج ١ / ١٨١٦ .

ويكاد ان يكون هذا الرأي المختار عند اساتذة الفلسفة الاسلامية المعاصرين من مستشرقين ومسلمين . فيقول الاستاذ الاكبر مصطفى عبد الرازق : « نرى ان نسمي الفلسفة التي نحن بصدها كما سماها اهلها (فلسفة اسلامية) بمعنى انها نشأت في بلاد الاسلام وفي ظل دولته ، من غير نظر لدين اصحابها ولا لقتهم ، ولا نرى في هذه التسمية موضع قد يدعو للتفكير في تبديلها » (٣١) . ويقول الدكتور مذكور : « انا اميل لتسمية هذه الدراسات « فلسفة اسلامية » لاعتبارها واحد هو : ان الاسلام ليس دينا فقط ، بل هو دين وحضارة ، وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد اثرت ولا شك بالحضارة الاسلامية ، فهي اسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها ، واسلامية ايضا في غاياتها واهدافها ، واسلامية اخيرا بما جمعه الاسلام في باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم » (٣٢) . ويقول الدكتور احمد فؤاد الاهواني : « قيل عن الفلسفة الاسلامية انها عربية ، وليس الامر كذلك ، لان اصحابها انفسهم سموها بالفلسفة الاسلامية ، وسوا الفلاسفة حكماء الاسلام ... اما القول بانها عربية لانها كتبت باللغة العربية فقير صحيح ، لان الصبغة الغالبة عندهم على الفلسفة هي صبغتها الاسلامية لا العربية ، بل هناك من كتب في الفلسفة الاسلامية بلغة غير العربية كالفارسية مثلا (٣٣) » .

(٣١) الدكتور مصطفى عبد الرازق ، المصدر السابق ، ص : ٢٠ .

(٣٢) الدكتور ابراهيم بيومي مذكور ، المصدر السابق ، ص : ١٥ .

(٣٣) معاني الفلسفة ، ص : ٣٠ .

لما نحن فنرى ان تسمى هذه النزعة الفلسفية التي ظهرت في
 المهود الاسلامية المختلفة بـ (الفلسفة في الاسلام) وان يسمى اصحابها
 (الفلاسفة في الاسلام) أو (المتفلسفة في الاسلام)^(٣٤) ، ذلك أن التراث
 الفكري المتمثل فيما كتبه القارابي وابن سينا وابن رشد واضرابهم، قليل
 الصلة بالاسلام كمقيدة ، وتصور روحي له خصائصه ومميزاته ، اذ على
 الرغم من كل الجهود التوفيقية التي بذلها هؤلاء المتفلسفة من أجل
 تقريب الفلسفة اليونانية أو الشرقية التي آمنوا بها واستسلموا لقيادها،
 تلك الجهود التي تمثل عنصر الطرافة والجدة في هذا التراث الفلسفي ،
 نقول رغم تلك الجهود « بقيت هذه الفلسفة غريبة عن التصور
 الاسلامي ، بعيدة عن هذا الدين رغم ما اتسحت به من رداء مستورد ،
 لقد نظر هؤلاء الى الاسلام من خلال الفلسفة اليونانية — كما يقول
 المرحوم محمد اقبال^(٣٥) : « ولو انهم عكسوا الآية لانتهم جهودهم
 بفكر افضل وتراث اقرب الى روح الاسلام وعقيدته في الوجود
 والانسان » .

(٣٤) كذلك سماها الفزالي ، ومن بعده ابن تيمية الحراني ، انظر :
 نهافت الفلاسفة ، ص : ٩ ، (طبعة المكتبة الكاثوليكية) ، المنقذ من الضلال ،
 ص : ٩٥ (تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود) .

Iqbal M. : « The Reconstruction of the Religious Thought in Islam » (٣٥)

الفصل الثالث

دوافع النزعة العقلية في الإسلام

القرآن الكريم ، وآثره في النزعة العقلية

ان القرآن الكريم الذي زعم فيه غلاة المستشرقين « بأنه كتاب يعيق الفكر والنظر ، وأن فيه تناقضا وتدابرا ، وأنه بطبيعته سجن لحرية العقل ، وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة »^(١) ، يعكس في حقيقته

(١) فرية التناقض هذه أثارها أسلاف المستشرقين ، يهود المدينة ومشركوا قرينش والزنادقة اللاحدة في العصر العباسي ، فما هي بالجديدة في مادتها ، وإن بدت كذلك في صورتها ، قال المفكرون في سبب نزول قوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » . ان المشركين واليهود قالوا : أترون الى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ، ويقول اليوم قولا ويرجع عنه غدا ، ما هذا الا كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه ، وهو كلام يناقض بعضه بعضا ، فانزل الله تعالى : « وإذا بدلنا آية مكان آية » ، وانزل ايضا : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها » : انظر : الواحدي : « اسباب النزول » ، ص : ١٦١ ، طبعة الحلبي ، ١٩٥٩ ، كذلك : القاضي عبد الجبار المعتزلي : « شرح الاصول الخمسة » ، فصل : شبه اللحدة في القرآن : ص : ٥٩٨ . ومنها ادعائهم ان القرآن يناقض بعضه بعضا ويدافعه ، انظر ايضا : الفخر الرازي : التفسير : ٢٢٦/٣ ، حيث يقول : « اعلم ان هذا هو النوع الثاني من طعن اليهود في الاسلام ... » ، وانظر كتابنا : « المستشرقون والاسلام » ص : ١٧ - ١٩ ، حيث اوردنا اقوال المستشرقين عامة في هذه المسألة .

صوراً حية من الاهتمام الشديد بالعقل والفكر عند الإنسان ، تلك الصور التي في مجموعها تشكل حكماً ، يقرب من البديهة العقلية التي تبرر قول من يقرر : انه كتاب يجعل التأمل والنظر ، والاستدلال والنقد ، والتحصين والتقصي والاستبصار ، قواعد منهجية مقررة معروفة .

والحق أن القرآن لمب دوراً أساسياً وجوهرياً في إثارة النزعة العقلية في الإسلام ، وبيان دوره وأثره يعني استعراض جملة العلوم العقلية التي استحدثت وتطورت في الإسلام ، وانما قصدنا في البحث ، بيان صور وانماط ، لنوعية المسائل التي أثارها القرآن الكريم ، مما دعا المتكلمين والفلاسفة أن يصوغوا نظريات وآراء معينة عنها ، صارت تشكل ببيان الفكر الكلامي والفلسفي في الإسلام ، فيما بعد .

أولاً : المنهج الذي يقرره الكتاب العزيز : -

ينهج القرآن الكريم بالإنسان طريقة أساسها التدبر والتبصر ، وقوامها أعمال الفكر والنظر ، ومن مستلزماتها ترك الجمود والتقليد والتزمت الذي لا برهان يدعمه . وفي القرآن الكريم آيات عديدة تدعو جميعاً إلى تحكيم العقل ، وتزديري ازدياء شديداً بالذين لا يحكمون عقولهم في الأمور والأشياء ، من ذلك قوله تعالى : « قل هذه سبيلي أدعو على بصيرة أنا ومن اتبعني »^(٣) وقوله « وما يعقلها إلا

(٢) يوسف / ١٠٨ .

العالون» (٣) وقوله « انما يخشى الله من عباده العلماء » (٤) وقوله
« قل هل يستوى الاعمى والبصير ، أم هل تستوى الظلمات
والنور » (٥) .

والذين يجحدون نعمة العقل ولا يستعملونه فيما خلق له ومن
أجله ، ويففلون عن آيات الله ، هم موضع التحقير والازدراء ، والله
تعالى يعتب عليهم فيقول : « وكأين من آية في السموات والارض
يرون عليها وهم عنها معرضون » (٦) .

وتعطيل العقل عن وظيفته يهبط بالانسان الى مستوى أقل من
مستوى الحيوان الاعجم ، ولعل أبلغ الآيات دلالة في هذا الخصوص ،
قوله تعالى : « ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا
يعقلون » (٧) . فهذه الآية تجعل من لا يعقل ما حوله ، ولا يفكر فيما
هو فيه من حال ، ومن هو صم لا يسمع الى ما يجري ، وبكم لا ينطق
بحكم ولا يدلي برأي فيما يشاهد من وقائع وأحداث وقضايا ، أشبه
بالدواب التي لا تعي ولا تفقه من أمرها شيئاً ، بل هو أخس انواع
الدواب وأقلها شأنًا ، اذ المعروف ان من الدواب أنواعا تتكيف حسب

(٣) المنكبوت

(٤) فاطر / ٢٨ .

(٥) الرعد / ١٨ .

(٦) يوسف / ١٠٥ .

(٧) الانفال / ٢٢ .

قدراتها لمحيطها وتأبى الخضوع السلبي والاقيصاد الاعمى لظروف
البيئة الطبيعية ، فتبصر منافعها ومضارها فتلزم بعض ما تبصره .

والقرآن بعد ذلك كله يكره الجمود على تقليد الآباء والاجداد ،
اذا كانت هذه التقاليد تناهض احكام العقل القاطعة ، ويهزأ بهؤلاء
الجامدين ، ويسخر من الخرافات والاساطير ، ويندد بالمقلدين الذين
لا يفكرون الا بمقول غيرهم ويجمدون على القديم المألوف . ثم هو
بعد ذلك كله يتخذ من الجدل العقلي الصارم طريقا للوصول الى
الحقيقة ، هذه حقيقة مقررّة ، تكاد تكون معلومة من الدين بالضرورة ،
ومن جهلها أو أنكرها فهو جاهل لحقيقة القرآن الكريم ، وإن شئت
فأتلو قوله تعالى : « وإذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله وإلى الرسول
قالوا : حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا ، أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا
ولا يهتدون »^(٨) . « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل تتبع ما
ألفينا عليه آباءنا ، أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون »^(٩) ،
« أفمن يمشي مكبا على وجهه أهدى ، أم من يمشي سويا على صراط
مستقيم »^(١٠) . وهذا اللوم الشديد على التقليد والجمود على ما
كان عليه الاسلاف ، كما يقول الدكتور محمد يوسف موسى ، له

(١) الملك / ٢١ .

(٨) المائدة / ١٠٤ .

(٩) البقرة / ١٧٠ .

قيمته الكبيرة فيما يتصل بالمعرفة الحقّة القائمة على أساس صحيح»^(١١).

١١) الدكتور محمد يوسف موسى: «القرآن والفلسفة»، ص: ٥٦، انطلاقاً من قاعدة: أن العقل أساس الدين، فقد بحث المتكلمون في أول واجب على المكلف، واختلفوا في تحديده، فالأشعر، ومنهم أبو الحسن الأشعري، قالوا: أنه معرفة الواجبات الشرعية، وقيل: هو النظر فيها: أي في معرفة الله سبحانه لانه (أي النظر) واجب اتفاقاً، كما مر وهو قبلها، وهذا مذهب جمهور المعتزلة، والاستاذ أبي إسحق الأسفراييني، من الأشاعرة. وقيل، هو أول جزء من النظر، لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه، فأول جزء من النظر واجب، وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة. وقال القاضي الباقلاني، واختاره ابن فورك وإمام الحرمين الجويني، أنه القصد من النظر، لأن النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على أجزائه. وقال أبو هاشم الجبائي المعتزلي: أول الواجبات الشك (انظر: شرح المواقف، ص: ٦٣) وهذا الذي ذهب إليه الجبائي، أول مبشر لفلسفة الشك من أجل اليقين، اختاره من بعد الإمام الغزالي، يقول الإمام: «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر ففي العمى والضلالة». (انظر كتابه: ميزان العمل). هذا في أصول الدين، أو العقيدة، أما في الفروع فقد اختلف العلماء في جواز التقليد في الأحكام الشرعية العملية، فذهب جمع إلى عدم الجواز مطلقاً وأوجبوا على المكلف الاجتهاد وتعلم وسائله وأدواته، ومن هؤلاء الحافظ أبو الفرج ابن الجوزي والشاطبي، وابن قيم الجوزية. قال ابن الجوزي: «أعلم أن التقليد على غير ثقة فيما قلد فيه. وفي التقليد إبطال منفعة العقل، لأنه إنما خلق للتأمل والتدبير، وقبيح من أعطي شمعة يستضيء بها، أن يطفئها ويمشي في الظلمة (تلبس إبليس - باب تلبسه على امتناع العقائد والديانات، ص: ٧٩). ويقول ابن القيم: «لا خلاف بين الناس في أن التقليد ليس بعلم، وأن التقليد لا يطلق عليه اسم علم». انظر كتابه: «أعلام الموقعين: ٥/١»، ويقول في موضع آخر: «وقال أهل العلم والنظر، حد العلم التبيين وإدراك المعلوم على ما هو به، فمن بان له الشيء فقد علمه، قالوا: والتقليد لا علم له،.. قال الشافعي - رض - مثل الذي يطلب العلم بلا حجة، كمثّل حاطب ليل يحمل حزمة وفيه

ثانيا :

أثار القرآن الكريم امام العقل الانساني مسائل فلسفية وعلمية واخلاقية كثيرة ومتنوعة ، ودفع العقل المسلم الى أن يتخذ ازماءها مواقف معينة تنطلق وتسجم مع نظرتة الكلية العامة الشاملة للوجود ، من ذلك الاشارة الى أصل الحياة والوجود والتشأتين الاولى والاخرة ، واتخاذ النشأة الاولى - أي اختراع الحياة وابداعها في المادة

افمي تلده ، وهو لا بدري ، المصدر نفسه ، ١٧٩ - ١٨١ . انظر ايضا : الشاطبي الامتصام : ٢٤٨/٢ .

ويقول الشيخ محمد عبده ، في تفسير قوله تعالى : « ومثل الذين كفروا ، كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء ، صم بكم عمي ، فهم لا يعقلون ، البقرة : ١٧١ » . الآية صريحة في ان التقليد بغير عقل وهداية هو شان الكافرين ، وان المرء لا يكون مؤمنا الا اذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به ، فمن ربي على التسليم بغير عقل ، والعمل ولو صالحا بغير فقه ، فهو غير مؤمن ، بل القصد منه ، ان يرتقي عقله وتنزكي نفسه بالعلم بالله والعرفان في دينه ، فيعمل الخير لانه يفقه انه الخير النافع المرضي لله ، ويترك الشر لانه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرتة في دينه ودنياه ، ويكون فوق هذا على بصيرة وعقل في اعتقاده فلا يأخذه بالتسليم » ، انظر تفسير المنار ١٤/٢ ، ويقول سيد قطب وهو بصدد تفسير هذه الآية : « الاسلام رسالة التحرر الفكري والانطلاق الشعوري لاتقر هذا التقليد المزري ، ولا تقر محاكاة الاباء الاجداد ، افتراء بالاثم والهوى ، فلا بد من سند ، ولا بد من تدبير وتفكير ، ثم اختيار مبني على الادراك واليقين ، انظر : « في ضلال القرآن » ، ١٧/٢٥ .

الجامدة» (١٣) - دليلا لاثبات النشأة الاخرة او المعاد . والملاحظ على جملة الآيات التي تتضمن الاشارة الى الخلق الاول انها تلتزم طريقة التقرير البديهي التي لا يرى العقل بدا من التسليم بصحتها وصحتها ، ومن ذلك قوله تعالى : « ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم اذا اتم بشر تشرون » (١٣) وقوله « وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وكان ربك قديرا » (١٤) وقوله : « والله خلق كل دابة من

(١٢) صاغ الفلاسفة والمتكلمون هذا الدليل القرآني في صورة برهان عقلي اسموه بدليل الاختراع ، وفي ذلك يقول ابن رشد : « الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها (الى الاقرار بوجود الله) اذا استقرت الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين ، احدهما : طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من اجله ولنسم هذه دليل العناية ، والطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء والموجودات : مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع . . . وهذه الطريقة تنبني على اصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس ، احدهما ، ان هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات ، كما قال تعالى : « ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له » فانا نرى اجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا ان ههنا موجدا للحياة ومنعما بها وهو الله تبارك وتعالى . واما السموات فنعلم من قبل حركتها التي لا تفسر انها مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا ، والمسخرة المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة . واما الاصل الثاني : فهو ان كل مخترع فله مخترع ، فيصبح من هذين الاصلين : ان للموجود فاعلا مخترعا له . انظر : ابن رشد : « مناهج الادلة في عقائد الملة » ، ص : ١٤ وما بعدها .

(١٣) الروم / ٢٠ .

(١٤) الفرقان / ٥٤ .

ماء» (١٥) ، وقوله : « هو الذي خلقكم من تراب ثم من نقطة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا » (١٦) . ثم يسوق القرآن الكريم هذه القدرة الخالقة المبدعة المخترعة لسر الوجود والحياة دليلا على صدق النشأة الآخرة ، فيقول تعالى : « وضرب لنا مثلا ونسي خلقه ، قال : من يحيي العظام وهي رميم ! قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » (١٧) ويقول تعالى : « وقالوا : إذا كنا عظاما ورفاتا أءنا لمبعوثون خلقا جديدا . أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والارض قادر على أن يخلق مثلهم ، وجعل لهم أجلا لا ريب فيه ، فأبى الظالمون الا كمورا » (١٨) . وقوله : « أو لم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى ، بلى انه على كل شيء قدير » (١٩) .

(١٥) النور / ٤٥ .

(١٦) قافر / ٦٧ .

(١٧) يس / ٧٩ .

(١٨) الاسراء / ٩٨ - ٩٩ .

(١٩) الاحقاف / ٣٣ . صاغ المتكلمون من هذا البيان القرآني دليلا اسموه « بدليل المساواة » ، انظر الفصل الثاني من القسم الثاني حيث يرد شرح الدليل . والظاهر من القرآن الكريم ان المتكرين للبعث والمعاد الجسماني لم يكونوا شرذمة قليلة من العرب ، بل كانوا يشكلون جماعات واسعة من الناس ، بدليل تأكيد القرآن المستمر على قدرة الله على الاعادة والخلق الثاني ، حتى صار - كما يقول الفخر الرازي : « من المتعذر الجمع

ثالثا :

ويشير القرآن الكريم مسألة فلسفية بحثها الحكماء قديما وحاضرا ، واتخذوا منها طريقا سلكوه للبرهنة على وجود الله ، أعني ما يشاهد في الطبيعة من النظام والقصد والغاية والانسجام والتسدير ، رغم الاختلاف والتنوع والتنافر الظاهر في جزئياتها طريقا لاثبات وجود الله ،

بين ان القرآن من عند الله وانتكار المعاد الجسماني « (انظر كتابه : «الاربعين في اصول الدين » ، ص : ٢٨٨) ، ولذلك ايضا تصدى الفزالي للفلسفة المتكبرين للبعث الجسماني في كتابه المشهور « تهافت الفلاسفة » بالتشهير والتكفير ، فهذه احدى المسائل الثلاث التي كفر الفزالي الفلاسفة فيها : (انظر التهافت ، المسألة العشرون) . والظاهر من القرآن الكريم ايضا ان صنفين من العرب انكروا البعث ، صنف لدهرية : الذين انكروا الخالق والبعث والاعادة ، وقالوا بالطبع المحيي ولدهر المفني ، وهم الذين اخبر عنهم القرآن المجيد « وقالوا : ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ، وما يهلكنا الا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ، ان هم الا يظنون » ، الجانية / ٢٤ . وصنف آخر ، اقروا بالخلق وابتداء الخلق والابداع وانكروا البعث والاعادة ، وهم الذين اخبر عنهم القرآن : وضرب لنا مثلا . . . الآية . وابرز من يتمثل فيه هذا المذهب رهط من العرب كان منهم : ابي بن خلف ، عدي بن ابي ربيعة . كان ابي بن خلف يأتي النبي - ص - بعظم حائل ، ويقول : يا محمد اترى ان الله يحيي هذا بعد ما قد رم ، فقال له النبي - ص - نعم وبيعتك ويدخلك النار . وجاء مرة عمر بن ربيعة النبي - ص - وقال له : حدثني عن يوم القيامة متى يكون ، وكيف امرها وحالها : فاخبره النبي - ص - بذلك ، فقال له ربيعة : لو عاينت ذلك اليوم لم اصدقك يا محمد ولم اؤمن بك ، او يجمع الله هذه العظام ، فانزل تعالى : « أحسب الانسان ان نجعل عظامه ، بلى قادرين على نسوي بنانه » (انظر : الواحدي : « اسباب النزول » : الصفحات : ١٧٣ ، ٢٠٩ ، ٢٥١ ، ايضا الشهرستاني : الملل والنحل ٢ / ٢٦٠ ، تحقيق الشيخ احمد فهمي محمد ، ١٩٤٩) .

واصطلحوا على تسميته «الدليل الغائي»:

Teleological Argument. (٢٠)

فالمتدبر الناظر في أحوال هذا العالم الطبيعي يرى انه ركب على نحو معين ويسير وفق قانون مطرد لا يضطرب ولا ينخرم ، ينم عن هدف وحكمة ، ويستهدف غاية معينة مقصودة بذاتها ، ولما كانت الغائية لا تدرك الا على انها فكرة تستلزم عقلا ، فللطبيعة علة هو الله تعالى .
وان شئت فاقرا قوله تعالى : « ألم نجعل الارض مهادا ، والجبال

(٢٠) صاغ الفلاسفة والمتكلمون - فيما بعد - هذا الدليل القرآن في صورة برهان فلسفي أسماه بـ «دليل الغاية» وأقاموه على أصلين : أحدهما : ان جميع المخلوقات التي ههنا موافقة لوجود الانسان ، والأصل الثاني : ان هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد اذ لا يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتفاق . انظر : ابن رشد : « مناهج الأدلة » ، ص : ١٤٠ ، حيث يقول : « كما ان الانسان اذا نظر الى شيء محسوس نراه قد وضع بشكل ما ، وقدر ما ، ووضع ما ، موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس ، والغاية المطلوبة منه ، حتى يعترف انه لو وجد بغير ذلك الشكل ، او بغير ذلك الوضع ، او بغير ذلك القدر ، لم توجد فيه تلك المنفعة ، وانه ليس يمكن ان تكون موافقة اجتماع تلك الاشياء لوجود تلك المنفعة بالاتفاق كذلك الامر في العالم كله فاذا نظر الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الازمنة الأربعة ، وسبب الليل والنهار ، وسبب الأمطار والمياه والرياح وسبب عمارة اجزاء الأرض ، ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات ، وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها ، وسائر الحيوانات البرية ، وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية ، والهواء للحيوانات الطائرة وانه لو اختلف شيء من هذه الخلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي ههنا ، علم على القطع انه ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة التي في جميع اجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق ، بل ذلك عن قاصد قصده ، ومدير اراده ، وهو الله عز وجل ، وعلم على القطع ان العالم مصنوع .

أوتادا وخلقناكم أزواجا» (٣١) وقوله : « تبارك الذي جعل في السماء
 يروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا » (٣٢) وقوله : « ان الله يمسك
 السموات والارض أن تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من أحد من بعده ،
 انه كان حليما غفورا » (٣٣) وقوله : « وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا
 آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا
 عدد السنين والحساب وكل شيء فصلنا تفصيلا » (٣٤) وقوله : « الم
 تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ، ومن
 الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانه وغرايب سود ، ومن الناس
 والدواب والانعام مختلف الوانه ، كذلك : انما يخشى الله من عباده
 العلماء » (٣٥) .

وفي القرآن الكريم اشارات صريحة وواضحة الى « الدليل
 الكوني : **Cosmological Argument** » الذي سلكه الحكماء
 طريقا للبرهنة على وجود الله تعالى ، وهو الدليل الذي يبنى على
 التغير والتطور والحدوث الحاصل في هذا العالم المادي ، من ذلك
 قوله تعالى : « هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا

(٢١) التيسر / ٨ .

(٢٢) الفرقان / ٦٤ .

(٢٣) فاطر / ٤١ .

(٢٤) الاسراء / ١٢ .

(٢٥) فاطر / ٢٧ .

مذكورا» (٣٦) ، وقوله : « ألم تخلقكم من ماء مهين فجعلناه في قرار مكين الى قدر معلوم ، فقدردنا فنعم القادرون » (٣٧) . وكذلك فان في القرآن اشارات واضحة الى بيان الدليل الذي أسماه المتكلمون : « دليل الجواز » وهو الذي ينبغي على أصلين أحدهما (٣٨) : ان

٢٦) الدهر / ٢٨ .

٢٧) بنى المتكلمون من هذا الاعجاز القرآني دليلهم المشهور بـ « دليل الحوادث » ، وهو ينبغي عندهم على ثلاث مقدمات كبرى ، هي بمنزلة الأصول للدليل ، أحدهما : ان الجواهر لا تنفك عن الاعراض ، أي لا تخلو منها ، والثانية : ان الاعراض حادثة ، والثالثة : ان ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، انظر الباقلاني : « كتاب التمهيد » ، ص : ٤٠ . الجويني : « الارشاد الى قواطع الأدلة في الاعتقاد » ، ص : ١٧ ، الفزالي : « الاقتصاد في الاعتقاد » ، القطب الاول ، ص : ١٣ .

٢٨) ربط ابن رشد دليل الجواز بامام الحرمين الجويني ، فقال : « واما الطريق الثاني (يعني دليل الجواز) فهي التي استنبطها ابو المعالي الجويني في رسالته المعروفة بالنظرية (انظر : ابن رشد - المصدر السابق ص : ١٤٠) . الا ان الدليل اوردته من قبله : القاضي الباقلاني والشيخ الرئيس ابن سينا ، بل ان المقدمة الاولى فيه ترجع في صورتها الاولى الى بعض شيوخ المعتزلة وخاصة ابا الهذيل العلاف ، وصالح بن قبه وابي الحسين الصالحي ، الذين « قالوا بجواز ان تكون الاشياء علي غير ما هي » (« مقالات الاسلاميين » ، ص : ٣١١ ، ٤٠٦ ، ٢٢٠/٢) . وقد انتقد جمع من الفلاسفة هذا الدليل واعتبروا ان القول به يتضمن : قلب الحقائق ومن ثم فقدان الثقة بالعقل والضروريات . وبصرف النظر عن الصورة الفلسفية والكلامية للدليل ، التي هي مادة الصراع الدائر بين الفزالي وابن رشد وذلك في المسألة السابعة عشر من كتابي : « تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت » ، فان الصورة القرآنية للدليل ، لا تتضمن قط القول بانقلاب

العالم يجمع ما فيه جازئ ان يكون على مقابل ما هو عليه ، حتى يكون من الجازئ مثلا أن يكون اصغر أو أكبر مما هو ، أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه ، والثاني ان الجازئ محدث وله محدث ، أي فاعل صيره بأحد الجازئين أولى منه بالآخر ، وان شئت فقلو قوله تعالى : « قل أرأيتم أن جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة ، من اله غير الله يأتىكم بضياء ، أفلا تسمعون . قل أرأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيامة من يأتىكم بليل تسكون فيه ، أفلا تبصرون . ومن رحمته : جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون » (٢٩) وقوله تعالى : « ألم تر الى ربك كيف مد الظل ، ولو شاء لجعله ساكنا ، ثم جعلنا الشمس عليه دليلا » (٣٠) .

الحقائق ، كما ادعى خصوم الدليل ، بل الذي ينتهي اليه القرآن الكريم ، وأشار اليه العلم الحديث أيضا هو القول بأن « العوامل الطبيعية لا تجرى على سننها المقدرة لها لزاما بحكم العقل ، أو بحكم التفكير المنطقي ، وانما كان يجوز ان تجرى على مجراها هذا ، أو على مجرى يساويه ويمثله في حكم العقل والاقيسة المنطقية وانما هي الارادة الالهية المخصصة المرجحة لهذا النظام » ، وصدق الله اذ يقول : « صنع الله الذي اتقن كل شيء » ، « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » ، « انا كل شيء خلقناه بقدر » ، انظر : العقاد : الانسان في القرآن الكريم ، ص : ١٢٩ / طبعة دار الهلال .

(٢٩)

(٣٠) الفرقان / ٤٥ .

رابعاً :

أثار القرآن الكريم مسائل خلاف جوهرية مع أهل الكتاب والاديان السابقة واتخذ الى اثبات صحة ما ذهب اليه طريق الجدل والنقاش العقلي الموزون الذي يتخذ من الاستبانة الصحيحة وسيلة للوصول الى الحقيقة . فقد اثار دعوى الوهية عيسى - عليه السلام - وناقش فرق النصارى المختلفة التي اعتنقت وجهات نظر متباينة بخصوص طبيعة السيد المسيح ، وأبان بأن التثليث لوثية طرأت على دعوة المسيح الحق ، وأن دعوته الحق هي الاقرار بالربوبية والالوهية والتوحيد الكامل المطلق بكل شعبه ، فقال تعالى : « لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ، وما من اله الا اله واحد ، وإن لم ينتهوا عما يقولون ، ليمسن الذين كفروا منهم عذاب عظيم » (٣١) . وقال تعالى : « لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم . وقال المسيح : يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم ، انه من يشرك بالله ، فقد حرم الله عليه الجنة ، وماواه النار ، وما للظالمين من انصار » (٣٢) ، وقوله تعالى : « واذا قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله ، قال سبحانه ، ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ، ان كنت قلت قد علمته ، تعلم ما في نفسي ، ولا أعلم ما في

(٣١) المائدة / ٧٣ .

(٣٢) المائدة / ٧٥ .

نفسك ، انك انت علام الغيوب» (٣٣) .

وأثار القرآن الكريم مسألة « النسخ » التي انكرها اليهود ،
اذ زعموا : « ان الشريعة لا تكون الا واحدة ، وهي ابتدأت بموسى
وتمت به ، فلم يكن قبله شريعة ، الا حدود عقلية واحكام مصلحية ،
فلم يجوزوا النسخ اصلا وقالوا : فلا تكون بعده شريعة أخرى ، لان
النسخ في الامر بدء ، ولا يجوز البدء على الله » (٣٤) ، فناقشهم

(٣٣) المسألة / ١١٦ . بكفي لبيان اهمية احتجاج القرآن الكريم على
بطلان عقيدة التثليث ان نشر هنا الى ان مباحث الصفات الالهية ، وهي
تشكل الجزء الاكبر من مباحث علم الكلام الاسلامي ، لم تكن لتظهر لولا ان
آباء الكنيسة الاول في الشرق صاروا يجادلون في المسألة ويفلسفونها على
اساس من مباحث الصفات الالهية . حتى لقد غلب بعض المستشرقين ،
فزعم ان علم الكلام الاسلامي ، جملة وتفصيلا ، ليس الا ثمرة هذا النقاش
الذي دار بين المسلمين والنصارى بشأن عقيدة الحلول والتجهر . انظر
كتابنا : «دراسات في الفرق والعقائد» ، فصل الصفات الالهية : ص ٣٢١ .

(٣٤) الشهرستاني : « الملل والنحل » : ١ / ١٢٤ . رد النسخ في
الاحكام عقيدة ثابتة وركن اصيل عند اليهود ، ففي المادة التاسعة من
اركان العقيدة الموسوية كما لخصها المتكلم اليهودي ، موسى بن ميعون ،
نقرا : «انا اومن ايمانا تاما ان هذه الشريعة لا تتغير ، ولا تكون شريعة من
لدى الخالق تبارك اسمه » ، انظر : الدكتور فؤاد حسنين علي « اليهودية
واليهودية المسيحية » ، ص : ١١٤ ، منشورات معهد البحوث والدراسات
العربية ، ١٩٦٨ . ولقد حمل رد اليهود للنسخ علماء المسلمين فيما بعد
على تفصيل المسألة وبحثها ضمن دراساتهم الكلامية والاسولية ، وشرعوا
يميزون بين النسخ في الاحكام ، والبدء في الاوامر ، فأجازوا الاول وبرروه
عقلا ونقلا ، وردوا الثاني وبدعوا القائلين به ، كذلك فان مباحث المعتزلة

القرآن الكريم وقطعهم بقوله تعالى : « ما نسخ من آية أو نساها نأتي بخير منها أو مثلها » (٣٥) ، وقال تعالى : « وإذا بدلنا آية مكان آية ، والله اعلم بما ينزل » ، قالوا : انما أنت مفتر ، بل أكثرهم لا يعلمون » (٣٦) .

كذلك ناقش القرآن الكريم اصحاب الديانات الثنوية من المجوس ، كالزردشتية والمناوية ، والمناوية ، وعارض دعواهم بوجود الهين خالقين ، أحدهما يخلق الخير ويختص به ، والآخر يخلق الشر ويختص به ، وطلب من الانسان ان يفكر وان يستنبط من انتظام أمر العالم كله وحدة صانعة ، فتدبر أمر هذا الكون لا يكون لالهين أو أكثر لما

في الحسن والقبح ، وهل هما ذاتيان ام عقليان ، لم تكن سوى نتيجة منطقية لمباحثهم في النسخ ، انظر : القاضي عبد الجبار : « شرح الاصول الخمسة » ، فصل : الكلام على منع نسخ الشرائع ، ص : ٥٧٧ ، مصطفى زيد : « النسخ في القرآن الكريم » ، ص : ٣١ / ط ١ ، ١٩٦٣ ، الرازي : التفسير التفسير ، ٢ / ٢٢٦ .

٢٥ البقرة / ١٠ .

٣٦ النمل / ١٠١ ، ذكر المفسرون في سبب نزولهما ان اليهود زعموا ان محمدا - ص - سخر باصحابه ، يأمرهم اليوم وينهاهم عنه غدا . او ياتيهم بما هو اهلون عليهم ، وما هو الا مفتر ، اي كاذب مختلق ، يقول من تلقاء نفسه فأكذبهم الله تعالى وقال : « بل أكثرهم لا يعلمون » ان لله ان يشرع ما يشاء من الاحكام وتبدل البعض ببعض : انظر : الواحدي : « اسباب النزول » ، ص : ١١٦ ، القرطبي : « التفسير » ص : ٦١٢ .

يترتب على ذلك من الاختلال فيه ، والى هذا المعنى الاشارة في قوله تعالى : « لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ، فسيحان الله رب العرش عما يصفون » . وقال تعالى : « ما اتخذ الله من ولد ، وما كان معه من اله ، اذا لذهب كل اله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون » (٣٧) .

خامسا :

وأثار القرآن الكريم مسألة علم الله تعالى وارادته وقدرته ،

(٣٧) صاغ المتكلمون هذا البيان القرآني المعجز في صورة دليل عقلي اسماه بـ « **دليل التمانع** » ، وملخصه : « انا لو قدرنا الهين اثنين وفرضنا غرضين ضدين وقدرنا ارادة احدهما لاحد الضدين ، وارادة الثاني ، للثاني ، فلا يخلو من امور ثلاثة : (١) اما ان تتفق ارادتهما ، او (٢) لا تنفذ ارادتهما ، او (٣) تنفذ ارادة احدهما دون الآخر . واستحال ان تنفذ ارادتهما ، لاستحالة اجتماع الضدين ، واستحال ايضا الا تنفذ ارادتهما ، لتمانع الالهين ، وخلو المحل عن كلا الضدين ، فاذا بطل القسمان تعين الثالث : وهو ان تنفذ ارادة احدهما دون الآخر ، فالذي لا تنفذ ارادته ، هو : المغلوب المقهور المستكره ، والذي نفذت ارادته فهو القادر على تحصيل ما يشاء (انظر : الجويني « لمع الادلة » ، ص : ٨٦) ، انظر ايضا : الشهرستاني : « الملل والنحل » بهامش الفصل لابن حزم ٧٢/٢٠ وما بعدها . والفزالي بعد تقرير الدليل في صورته العقلية ، اثناء بحثه في التوحيد ، يستطرد قائلا : « ان الآية لا أبين منها في برهان التوحيد ، وانه لا مزيد على بيان القرآن » ، انظر : الرازي « التفسير » ١٥١/٢٢ ، القاسمي : « محاسن التأويل » ، ص : ٤٢٦١ .

فعارض الفكرة القائلة بأن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات ، وهي الفكرة التي ترجع في أصولها الى المشائي الاول ، ارسطو الذي نفى الارادة والتدبير والعلم الجزئي عن الله ، اذ كان يرى ان الله عقل وعقل ومعقول ، لان موضوع العلم الكامل — في رأيه — لا يكون الا كاملا ، وهو لهذا لا يعقل الا ذاته ، فيكون عقله بذاته ومن ذاته ولذاته ، اذ لا يتفق مع المنطق ان يكون موضوع العلم الالهي الاشرف هو عالمنا هذا ، لانه ناقص بدليل سيره نحو الكمال ، فيجب تنزيه الاله عن ادراك الناقص ، اما الادراك الالهي الكامل فلا يتعلق الا بأفخم ما في الوجود ، ولا يوجد شيء افخم من نفس الذات الالهية ، فعلم الاله اذا لا يتعلق الا بذاته ، وفي هذا يقول ارسطو : « لا يناسب مقام المبدأ الاول أن يدخل عقله ما هو أدنى مرتبة منه في الوجود ، كيف يعلم ما هو منزّه عن كدر المادة ما في العالم من الاكدار والادناس والفواحش والجزئيات الجنسية ، من غير ان ينقص من صفاته شيء . » أما ما في الكون من نظام فعلته — على ما يرى ارسطو — ذلك الشوق الطبيعي الموجود في كل كبير وصغير من اجزاء المادة ، يحركه نحو الصورة الغائية ، وان هذه الحركات المدفوعة بالعشق ليس للارادة ولا للعلم الالهيين فيها أي تدبير ، بل هي حركات الية منشؤها الاستعداد

الطبيعي الموجود في اجزاء المادة (٣٨) .

لقد نبه القرآن الكريم الى ان الله تعالى لم يصنع ما صنع ثم يتركه بلا عناية او رعاية او دون علم تام بما يكون منه ، بل انه قد احاط بكل شيء علما ، فقال تعالى : « ألا له الخلق والامر ، تبارك الله رب العالمين » (٣٩) . وقال تعالى : « يدبر الامر يفصل الآيات » (٤٠) ، وقال تعالى : « يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه » (٤١) ، وقال تعالى : « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ، ويعلم ما في البسر والبحر ، وما تسقط من ورقة الا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الارض ،

(٣٨) الدكتور محمد غلاب ، « الفلسفة الاغريقية » ، الطبعة الثانية ، ٧٧/٢ - ٧٨ ، ايضا : رسل : « تاريخ الفلسفة الغربية » ، الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود ، ص : ٢٧١ ، حيث يقول : « وليس لله عند ارسطو تلك الصفات التي يتصف بها عند المسيحيين ، اذ انه مما ينقص من كماله ان يفكر في شيء الا ما هو كامل ، اعني نفسه ، لا بد ان يكون التفكير الالهي منصبا على نفسه (ما دام هو اكمل الاشياء) وتفكيره هو تفكير في التفكير (١٠٧٤ ب) ونحن مضطرون ان نستنتج من هذا : ان الله لا يعرف وجود دنيانا هذه الارضية » ، انظر مناقشتنا لهذه المسألة في الفصل الثالث من القسم الثاني من هذا الكتاب .

(٣٩) الامران / ٥٣ .

(٤٠) الرعد / ٢ .

(٤١) السجدة / ٥ .

ولا وطلب ولا يابس الا في كتاب مبين » (٤٢) .

تلك نماذج لمسائل متنوعة ذكرناها لا على سبيل الحصر ، بل
للمثيل والاستشهاد ، أثارها القرآن الكريم ودعى العقل الانساني وفق
منهج تأملي صارم ان يتدبرها بالبحث والنظر ، تلك الدعوة التي كانت

(٤٢) الانعام / ٩ . (هذا هو الاصل الثاني من جملة الاصول الثلاثة
التي كثر الفزالي الفلاسفة عليها ، فقال عنهم : « وكذلك يجب تكفير من
قال منهم ان الله تعالى لا يعلم الا نفسه ، او لا يعلم الا الكليات ، فاما الامور
الجزئية المتعلقة بالاشخاص فلا يعلمها » . انظر : « فيصل التفرقة » ،
ص : ١٩٢ ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، الطبعة الاولى / ١٩٦١ ، كذلك :
« تهافت الفلاسفة » ص : ٣٩ ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الرابعة .
وقد اختلف المتكلمون بعد الفزالي في هذه المسألة . فمنهم من فهم عبارات
المتفلسفة في الاسلام كالفارابي وابن سينا ، ومنهم من نزع الى فهم النص
على خلاف ما فهمه الفزالي وشيخته ، مثل الشيرازي ، صاحب المحاكمات ،
والشيخ محمد عبده في شرحه للعقائد العنصرية ، انظر كتاب « محمد
عبده بين الفلاسفة والمتكلمين » للدكتور سليمان دنيا ، ص : ٢٠٩) .
ومما تجدر الاشارة اليه هو ان التدبير الالهي للوجود امر اقره جمع من
فلاسفة العصر الحديث وعلمائه ، يقول باركلي : « ولقد تراءى لبعض
الفلاسفة - مع اقتناعهم بحكمة الخالق وقدرته مما يتجلى في خلق هذه
الاشياء المتناسقة وتدبيرها وايجاد نظام يحكم العالم - انه قد تخلى عن
هذا العالم بجميع اجزائه ومحتوياته ، بعد ان ضمن نظامها وبعث فيها
الحركة ، كما يتخلى الصانع عن الساعة التي صنعها وتركها لتسير من تلقاء
نفسها لمدة محدودة ، هذه اللغة البصرية التي يتحدث بها الله الينا تبرهن
ليس فقط على وجود خالق لهذا الكون ، بل على وجود مدبر له يوالي
عنايته به ، وحاضر حضورا مباشرا وباطنيا فيه ، ولا يعزب عنه اية رغبة
من رغباتنا ، او اية حركة من حركاتنا ، دائب العناية لاقبل فعل من افعالنا ،
ولاتفه مشروع من مشروعاتنا طوال حياتنا كلها » ، انظر الدكتور يحيى
هويدي : باركلي ، ص : ١٦٥ ، سلسلة نواحي الفكر العربي ، الرقم ١٢) .

السبب الاول في خلق حركة فكرية قوية في تاريخ الاسلام ، وبناء على هذا فاننا نذهب مع الدكتور مذكور الى القول : « بانه كيفما كانت الافكار الاجنبية التي سرت الى المسلمين ، فانهم استطاعوا ان يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم ، ويكونوا حياة فكرية مستقلة ، ومن الخطأ ان نحاول تفسير ظواهر هذه الحياة في ضوء المؤثرات الخارجية وحدها التي يظن انها لم تهضم ولم تتأقلم ولم تسجم مع العالم الاسلامي أو ان نستعين بشأن العوامل الداخلية التي امتزجت بها فكانت أوثق اتصالا وأفقد أثرا ... وفي وسعنا أن نذهب الى ما هو ابعد من هذا فنقرر انه ليس ثمة بحث عقلي عرفه المسلمون الا وله نقطة بدء اسلامية، بدأ أولا في ضوء تعاليم الاسلام ، وشب تحت كنفه ، وتغذى ما استطاع من الكتاب والسنة ، ثم لم يلبث ان سعى وراء غذاء خارجي ومدد اجنبي ، فمما وترعرع وتفرع وتشمب • ولكنه بقي وثيق الصلة بالبيئة التي نشأ فيها والظروف المحيطة به » (٢٣) .

(٢٣) « في الفلسفة الاسلامية » ، ص : ١٩٥ - ١٩٦ .

الفصل الرابع

حركة الترجمة ، اسبابها ونتائجها

انتقل التراث الاجنبي ، الفارسي والهندي واليوناني منه على وجه الخصوص الى العالم الاسلامي عن طريقين :

الاول :

الاختلاط المباشر ، الذي تلا عصر الفتوحات مباشرة ، حيث بدأ الاحتكاك الفكري بين الاسلام كمقيدة وشريعة وفكر ، من جهة ، وبين ما كان سائدا في البلاد المفتوحة من عقائد وآراء وفلسفات مختلفة ومتباينة ، من الجهة الاخرى . وقد اتخذ الاحتكاك الفكري في هذا الدور المبكر صورة مجادلات فردية ومناقشات شفوية بين المسلمين وسائر الامم ممن فتح المسلمون بلادهم . وفي بيان اهمية ذلك يقول كولدزير : « ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها ، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الاخرى كالمسيحيين ، دخل في هذا التأثير . ففي القرن السابع الميلادي حصل نقاش بين المسلمين ، وجدل

عنيف حول القضاء والحرية ، بحكم الاختلاط الشخصي ، وغير هذه
المشكلة من الافكار الفلسفية الاغريقية كأفكار ارسطو ، والافلاطونية
المحدثة ، تسربت اليهم بوساطة النقل الشفوي اكثر من الترجمة
والنقل « (١) » .

الثاني :

حركة الترجمة : حيث تم عن طريقها وقوف المسلمين بصورة اكمل
وبطريقة افضل على التراث الاجنبي . وكان من نتائج هذا التلقيح
الفكري المنظم المقصود الهادف ، تطور الفكر الفلسفي في الاسلام
ونماه ، وظهرت في افقه آراء وفلسفات ومذاهب لم يكن للمرب
المسلمين عهد بها . وللووقوف على عمق الاثر الذي تركته حركة الترجمة
في الفكر العربي الاسلامي ، لا بد من الاحاطة بجملة امور ، منها :

اولا : مراكز الثقافة في الشرق الأدنى القديم :

اشهر من عمل على نقل التراث الاجنبي الى الاسلام هم السريان،
» وهم النصارى الذين كانوا يتكلمون اللغة السريانية ، احدى اللغات

(١) نقلا عن : الدكتور محمد البهي : « الجانب الالهي من التفكير
الاسلامي » ، ص : ١٩٠ ، وانظر ايضا : الدكتور علي سامي النشار :
المصدر السابق ، ص : ٣١ .

الآرامية شقيقة اللغة العربية ، فكلتاها سامية • وكانت السريانية لغة العلم والادب لجميع كتاب النصرانية في انطاكية وما حولها للنصارى الخاضعين لدولة الفرس « (٢) » •

لقد نقل هؤلاء الثقافة اليونانية من الاسكندرية وانطاكية ونشروها في الشرق وحملوها الى مدارس الرها (Edessa-Ru-hai) ونصيبين وحران وجنديسابور ، وكانت سورية البلاد المتوسطة على الحقيقة وفيها التقت اكبر دولتين في ذلك العهد ، وهما دولة الفرس والروم • ذلك انه لما قضى الامبراطور (ثيودوسيوس) سنة ٣٩١م على مكتبة السيرايوم في الاسكندرية ارتحل عنها معلمو الفلسفة لمدة من الزمان فلم تعد توجد في مصر مدارس فلسفية عامة لان التعصب الديني منذ ذلك الحين قد اشتدت وطأته فجعل الحياة صعبة بالنسبة للمعلمين والطلاب الوثنيين الذين ذهبوا الى انطاكية • ثم لما انشقت الكنيسة النسطورية « (٣) » عن الكنيسة الارثوذكسية الشرقية ، اضطر الفلاسفة

(٢) احمد امين : « فجر الاسلام » ، ص : ١٣٠ •

(٣) الكنيسة النسطورية - نسبة الى نسطور (ت : ٢٥١م) في وكان بطريقا للقسطنطينية ، ومكث في هذا المنصب اربع سنين وشهرين ، وكان يرى ان مريم العذراء لم تلد الاله ، بل ولدت فقط الانسان وهو بذلك يرى ان الاقنوم الثاني وهو الابن ، لم يتجسد وتلده مريم كما يرى غيره من المثلثين ، بل كان يرى ان مريم ولدت الانسان فقط ، ثم اتخذ ذلك

والمعلمون الى الانتقال ثانية خوف الاضطهاد الى الشرق خاصة الى
الرها ونصيبين والمدائن وجنديسابور في خوزستان^(٤) .

اما مدرسة الرها ، التي ضمت اليها طلابا من ايران ومن الشام
على السواء ، فقد افادت من تشجيع ملوك الفرس لها خاصة بعد القرن
الخامس للميلاد على عهد فيروز (٤٤٧ — ٤٨٤) الا انها اخذت

الانسان بعد ولادته بالاقنوم الثاني ، وليس ذلك الاتحاد بالمرج وجعلهما
شيئا واحدا ، أو ذلك الاتحاد ليس اتحادا حقيقيا ، بل اتحادا مجازيا ،
لان الله منحه المحبة ووهبه النعمة ، فصار بمنزلة الابن . وهذا التخريج
لا شك يؤدي الى ان المسيح الذي خاطب الناس وحوكم وصلب (في
زعمهم) لم يكن فيه عنصر الهي قط ، فلم يكن الها ولا ابن اله . لذا تقرر
في مجمع (افسوس) الديني المنعقد سنة ٤٣١م طرده ولعنه وتأكد ذلك
ثانية في مجمع (خلقدونية) المنعقد سنة ٤٥١ . وقبيل الاسلام كانت
المراكز الثقافية الكبرى في الشرق الاوسط وبلاد فارس للنسطورية ، على
حين كانت المراكز الريفية والبدوية في بلاد الشام وجزيرة العرب وفي مصر
لليعاقة ، وقد بلغ نشاط هذه المذاهب الدينية مبلغا عظيما فكان لليعاقة
١٣٧ دبرا في منطقة دمشق وحران في القرن السادس للميلاد ، ثم اقتدى
بهم النسطورية بعد ذلك (انظر فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية
٣٥/٢) وبعد الفتح الاسلامي تمكن النسطورية من اقامة مراكز دينية
ضخمة ومهمة في نصيبين وجنديسابور ومرو ، ثم انتقلت سنة ٧٧٢م
بطارباك المذهب النسطوري الى بغداد ، انظر :

The Oxford Dictionary of The Christian Church, The Article :
«Nestorianism».

(٤) انظر مقالة — ماكس مايرهوف : من الاسكندرية الى بغداد —
ضمن كتاب التراث اليوناني في الفلسفة الاسلامية ، ص : ٤٠ .

بالانحطاط بعد وفاة نسطور سنة ٤٥٧م الى ان أغلق الامبراطور زينون أبوابها سنة ٤٨٩م نهائيا ، بحجة ان معلمها كانوا نسطوريين في آرائهم ، ثم فتحت ثانية في نصيين ، التي أصبحت مركزا زاهرا للادب السرياني المسيحي ، وباتت العاصمة اللاهوتية للكنيسة النسطورية ، وقد نالت مساعدة الساسانيين وتأييدهم آنذاك ، لاسباب سياسية ، فنشرت العقائد النسطورية والمعارف اليونانية في بلاد فارس^(٥) . وفي حران القريبة من الرها اتصلت وثية الساميين القديمة بالابحاث الرياضية والفلكية ونظريات المذهبين الفيثاغوري والافلاطونية المحدثة ، وهكذا صارت تصاليم حران المنسوبة الى هرمس مصدر للفصوص (Gnosticism)^(٦) . وقد اشتهرت حران بنقاوة اللغة الآرامية الشائعة

(٥) جورج قنوتاي ، لويس غارديه : « فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية » ترجمة الدكتور صبحي الصالح ، الدكتور فريد جبر : ج ٢ ، ص : ٢٧ .

(٦) **الفصوص** : كلمة يونانية (Gnosis) معناها في الاصل « المعرفة » ، ولكن معناها الاصطلاحي هو « النزعة الى ادراك كنه الاسرار الربانية بواسطة هذا النوع من المعرفة التي طريقها التأمل الباطني والتجربة الذاتية والمجاهدة النفسية والرياضيات الروحية ، وهو ما يقابل عند الصوفية المسلمين (الكشف) او هو هذا الكشف نفسه . والذي اعطاها هذا المعنى هم طائفة من المفكرين ، ان صح ان نسميهم بهذا الاسم ، عاشوا في القرون الاربعة الاولى من ميلاد المسيح عليه السلام ، ومنهم من كان وثنيا ، ومن كان يهوديا او كان مسيحيا ، ومع ذلك فان الفصوص كتيار فكري متميز ، يعود تاريخها الى العصر الذي نصلح على تسميته : (العصر

الهينستي) والذي بدأ من فتح الاسكندر المقدوني للشرق وانتهى بمصر
الامبراطور أوغسطس ، أي من سنة ٣٣٦ ق.م. الى ٧٠ ق.م. تقريبا ،
هذا العصر الذي عرف بطابع حضاري معين امتاز بامتزاج الوان مختلفة من
التفكير الشرقي خصوصا الفارسي والسرياني منه باللاهوت اليهودي، وبعض
المذاهب اليونانية الفلسفية كالافلاطونية والفيثاغورية المتأخرة والرواقية ،
وكون من هذا كله نوعا من المعرفة الباطنية (Esoteric-Knowledge)
ومن مذاهب الفصوص الوثنية ، المانوية وصابئة حران ، ومن اعلام الفصوص
اليهودي فايلا المتوفي سنة ٥٠ م. وافلوطين المعروف عند العرب بالشيخ
اليوناني المتوفي سنة ٣٦٩ م. ، ومن مشاهير الفصوصيين النصراني
باسيليدس ، فالثينوس ، مرقيون ، اوريجون ، وكليمانت الاسكندراني .
ورغم تعدد مذاهب الفصوصية وفرقها ، فان لها ملامح مشتركة تجمعها
تقريبا ، منها :

١ - القول بالثنائية بين الذات الالهية والعالم المادي ، ثم محاولة اجتياز
الهوة التي تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء . فالسلطة الالهية
او القوة الكبرى يصدر عنها العقل الاول ، ومن هذا العقل خرج النوس
(النفس) ثم اللوغوس (الكلمة) ثم الانتروبوس (الانسان الكامل) ويتلوهما
مجموعة كبيرة من الكائنات الروحية او « الايونات » او قوى غير مادية على
شكل زوجي - اي صدوت زوجا زوجا - وهي متضائلة في الالهية
بالتدرج ، حتى تصل الى المادة ، وهي اصل الشر والسبب الذي من
اجله انحطت طبيعة الانسان . ولكن الانسان يستطيع عن طريق « التطهر
الروحي والمجاهدة النفسية » ان يعود الى الذات الالهية والاصل الاول
باطراح الجسد المادي والزهد ، على شكل تصاعد يبدأ من المادة ويمر
بالايونات حتى يصل الى الذات الالهية .

٢ - ان المعرفة الحقيقية طريقها التأمل الباطني ، والفصوصية بهذا
تعارض كلا : المعرفة العقلية التي طريقها الاستدلال والبرهان والاقيسة
النطقية ، والمعرفة الدينية التي طريق ثبوتها الوحي ، وهي في سبيل

الوصول الى هذا اللون تعتمد اسلوب التأويل الاشاري الموهل في المجازات في فهم النصوص الدينية .

٣ - تقوم الفنوصية في جوهرها على فكرة التلفيق ومبدأ الاختيار والانتخاب وهكذا تستمد المذاهب الفنوصية معارفها من مصادر شرقية ، كالفكر الفارسي والبراني واليهودي والمسيحي ، ومن مصادر يونانية خاصة كالفيثاغورية والافلاطونية والرواقية وتصر ذلك كله في فكر فلسفي عجيب لا تكاد تتعرف على مصادر الفكر الاصلية فيه الا بعناء وجهد . وقد ظهرت تعاليم الفنوصية في افق الفكر في الاسلام ، اول الامر ، ممثلة في فرق الغلاة الذين خلطوا بين التعاليم والآراء والمعتقدات التي وجدوها المسلمون في الاراضي المفتوحة وتعاليم الدين الاسلامي ، وقد حارب الفقهاء المتكلمة فرق الغلاة ووصوهم بالكفر والزندقة واللاحاد ، وذلك لما في الفكر الغالي من عناصر غريبة تناقض اوليات العقيدة الاسلامية ، مثل القول : بالحلول (من المسيحية) ، والتشبيه (مستمدة من اليهودية) وتقديس الاعداد (من الفيثاغورية) وتناسخ الارواح (المستمدة من الفكر الهندي القديم) ونزعة استحلال المحرمات (من المصادر الفارسية وخاصة الزردكية) والقول بان النبوة دور مستمر وفيض لا ينقطع (من الفنوصية اليهودية والمسيحية) .

ان الفلوتيار عام وجد له اتباعا في مختلف المدارس الفكرية في الاسلام فكان في المعتزلة غلاة كالحمارة والحاطية ، الذين قالوا بالحلول ، وكان في الصوفية غلاة : قالوا بالاتحاد والحلول كالحلاجية ، وكان في الخوارج غلاة مثل : المجونية واليزيدية ، قالوا باستحلال المحرمات وجواز نسخ شريعة النبي (ص) بشريعة اخرى . كذلك حاول الفنوص ان يجد لنفسه مكانا في الحديث النبوي الشريف ، فاخترع الموضوع الحديث المعروف بـ (حديث العقل) القائل « اول ما خلق الله العقل فقال له : اقبل فاقبل ثم قال له : ادبر فادبر ، ثم قال الله عز وجل : وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا اكرم علي منك ، بك آخذ وبك اعطي ، وبك اتيب ، وبك اعاقب » (اورده الفزالي

في الاحياء ، ط ١ / ٨٢) ، والعقل هنا ، هو العقل الاول الكوني الذي هو أول شيء صدر مباشرة عن الذات الالهية كما رأينا قبل قليل . وقد هاجم الامام ابن تيمية هذا الرأي فقال بعد أن اورد مذهب الافلاطونية المحدثة هذا في « الجواهر الروحانية » والملاحدة الذين دخلوا معهم من اتباع بني عبيد (أي الفاطميين ، كأصحاب رسائل اخوان الصفا وغيرهم كملاحدة المتصوفة مثل ابن عربي وابن سميع وغيرهما ، يحتجون لمثل ذلك بالحدث الموضوع : « أول ما خلق الله العقل » (ابن تيمية : « تفسير سورة الاخلاص » ، القاهرة طبعة النعساني ، ١٣٢٣ ، ص : ٥٨) . ويرى بعض المستشرقين امثال كارل بيكر ان الذي دفع المعتزلة لمناصرة العقل ، ودفع المأمون لترجمة علوم اليونان القائمة على العقل ، وإيجاد عالم عقلي هو محاولة الوقوف في وجه تيار الفنوصية القائم على المعرفة الباطنية (انظر مقالته بعنوان : « تراث الأوائل في الغرب والشرق » ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ضمن كتابه : التراث اليوناني والحضارة الاسلامية ، ص : ١١) .

هذا وقد استمرت عناصر مختلفة من تعاليم الفنوصية في المذاهب الاسماعيلية المختلفة حتى اليوم ، خاصة التلقيق والاستمداد من المصادر المختلفة ، تقول رسائل اخوان الصفا في ذلك « وينبغي لآخواننا أيدهم الله تعالى ألا يعادوا علما من العلوم أو يهجروا كتابا من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب ، لان رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها (رسائل اخوان الصفا ١٠٥/٤) ، وكذلك اعتمدوا اسلوب التأويل الاشاري في صورته المتطرفة الغالية، فكانوا يرون ان ظاهر الشريعة اما يصلح للعامة فهو دواء للنفس الضعيفة ، اما العقول القوية ففداؤها الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة وكانوا يزعمون « ان للكتب النبوية تاويلات وتفسيرات غير ما يدل عليها ظاهر الفاظها يعرفها الراسخون في العلم » . (الرسالة الثانية والاربعين في الآراء والديانات ، ٤٦/٤ ، ص : ١٨٩) وغير هذا كثير — راجع كتابنا : « دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية » ، الفصل الخاص بـ (الفلو) .

فيها لابتعادها عن المؤثرات اليهودية والمسيحية^(٧) . اما مدرسة جنديسابور ، فلها اهمية خاصة باعتبارها مدرسة فارسية طيبة ، وكان عصر ازدهارها الاول في القرن الخامس في ايام الملك انوشروان (٥٣١ - ٥٧٩ م) وذلك بفضل علماء النساطرة الذين طردوا من الرها آنذاك . وفي هذه المدرسة لم يكن الطب يدرس نظريا فحسب ، بل ، كان يدرس عمليا في يمارستان كبير^(٨) ، كانت نموذجا لما كانت عليه الدراسة من بعد في العالم الاسلامي . والى جانب هذه المراكز الرئيسية كانت هناك مدارس في الاديرة تعرف الشيء الكثير عن نظمها وطرق التدريس فيها واسمها بالسريانية (اسكولي) ومنه صنع العرب اللفظ (اسكول) الذي يدل على مدرسة مسيحية أو مدرسة ملحقة بدير ، وكانت الغالية العظمى من هذه المدارس لاهوتية ولكن كان يسمح في الكثير منها بدراسة العلوم الدنيوية كالنحو والبيان والفلسفة والطب والموسيقى والرياضيات والفلك ، وقد اقتصر التعليم

(٧) ماكس مايرهوف ، المصدر اعلاه .

(٨) كلمة فارسية مركبة من لفظتين (بيمار) بمعنى مريض ، و (ستان) بمعنى مكان أو دار ، (أي دار المرضى - المستشفى) .

(٩) مايرهوف - المصدر السابق ، ص : ٥٤ ، ايضا : دى بوير : المصدر السابق ، ص : ١٨ .

الفلسفي في جوهره على بعض اجزاء المنطق الارسطوطاليسي^(٩) .
ذلك ان النصرانية لما سادت في المنطقة وصارت المقيدة الرسمية
للدولة^(١٠) ، تشاور الاساقفة في ما يترك من الفلسفة وما يطل ، فأرأوا
ان يعلم من كتب المنطق ولا يعلم ما بعدها لانهم رأوا ان في ذلك ضررا
على النصرانية وان فيما اطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرة
دينهم^(١١) ، لذلك ايضا نرى ان اول ما نقل الى العربية هو المنطق ،
ولعل السبب في هذا هو محاولة المسلمين فهم المنهج الذي يستخدمه
علماء المسيحية في جدلهم^(١٢) .

لقد بدأت حركة الترجمة من اليونانية الى اللغة العربية في العصر
العباسي الاول حوالي سنة ١٣٢هـ - ٨٠٠م واستمرت حتى حوالي ٣٣٤هـ
- ١٠٠٠م ، وكان جميع المترجمين باستثناء افراد معدودين من النصارى ،
كان بعضهم من اتباع المذهب الارثوذكسي ، اما غالبيتهم فكانوا ناطقة

(١٠) انظر ماير هوف : المصدر اعلاه .

(١١) الدكتور عمر فروخ : « العرب والفلسفة اليونانية » ص : ١١ .

(١٢) الدكتور علي سامي النشار : « نشأة التفكير الفلسفي في
الاسلام » ، ص : ٣٢ ، دي بوير ، المصدر السابق ، ص : ٢٢ .

أو يعاقبة^(١٣) ، وكانوا غالبا ينقلون عن نسخ سريانية ، وحيانا عن الاصل اليوناني مباشرة . لقد خدم هؤلاء السريان العلم والفلسفة بما ترجموا ، وكانوا ينقلون العلوم اليونانية بدقة وامانة فيما لم يمس الدين كالمثلث والطب والرياضيات ، اما الالهيات ونحوها فكانت تعدل بما يتفق والمقائد المسيحية^(١٤) . والذي يجب الانتباه اليه هو ان هؤلاء النقلة ينبغي الا يعدوا كما يقول دي بوير^(١٥) ، من جملة الفلاسفة ذوي الشأن اذ كان يندر ان يقبل احدهم على الترجمة من تلقاء نفسه ، بل كان في كل الاحوال تقريبا يعمل طاعة لخليفة أو وزير أو رجل عظيم .

١٣) اليعاقبة - اتباع يعقوب البردعي ، وهم الذين يقولون بان المسيح ذو طبيعة واحدة (Mono-Phyrite) قد امتزج فيه عنصر الاله بمنصر الانسان ، وتكون من الاتحاد طبيعة واحدة جامعة بين اللاهوت والانسوت ، ونسبة المذهب الى يعقوب البردعي لانه من انشط دعائه . وهم فرعان رئيسيان ، لكل قسم رئاسة دينية خاصة به ، فرئيس الاسيويين بطريرك السريان ، ورئيس الافريقيين بطريرك القبط ويقيم في القاهرة ويتبعه سكان الحبشة ، انظر :

«The Oxford Dictionary of The Christian Church», The Article: Monophysitism, p. 916.

١٤) انظر : فالزر : « الفلسفة الاسلامية » ، ص : ٢٢

١٥) المصدر السابق : ص : ٢٥ ، انظر ايضا : محمد البهي « الجانب الالهي » ، ص : ١٩٠ وما بعدها .

ثانيا : اسباب حركة الترجمة واشهر المترجمين :

ان الاسباب التي حملت المسلمين على ترجمة التراث الاجنبي ليست واحدة ، بل هي كثيرة ومعقدة وليس من السهل احصاؤها ، ومن الممكن الاشارة الى بعض الاسباب ومن بينها :-

١ - كان للجدل الديني والتناظر العقائدي بين المسلمين من جهة وغيرهم من اهل الكتاب من اليهود والنصارى من الجهة الاخرى دوره في تشجيع حركة الترجمة ، فقد الجأهم هذا الاشتباك في الجدل الى الاطلاع على المنطق اليوناني كي يسترشدوا به في تنظيم الحجج وترتيب البراهين حتى يطاروا الطرف الآخر ، وهم اليهود والنصارى ، اذ كان معروفا عنهم انهم مثقفون بالثقافة الاغريقية التي في مقدمتها المنطق ، كما لوحظ حسن استخدامهم لاساليب الحجاج والمجادلة^(١٦) .

٢ - تربط بعض المصادر الحركة برغبة بعض الخلفاء وبأسباب خاصة بهم ، من ذلك ما ذكروه من أن بداية الترجمة كانت اشارة من الامير الاموي خالد بن يزيد الذي اعتزل السياسة واشتغل بالكيمياء وطلب ان تترجم له بعض مؤلفاته ، وما ذكروه من أن السبب وراء هذه الحركة الفكرية الضخمة ما اصاب المنصور من مرض خطير سبب اعتلال

(١٦) انظر : الدكتور محمد البهي : المصدر السابق ، ص : ١٦٥ .

عصارات معدته فاشير اليه باستدعاء الطبيب النسطوري جرجيس بن
بخت يشوع ، رئيس الاكاديمية في جنديسبور ومستشفاهها^(١٧) .

٣ - انتشار الحركة العقلية بزعامة المعتزلة ، ومحاولة هذه
المدرسة اقامة العقيدة الدينية على اساس من الاستدلال والنظر
العقلي ، وتشكيل جبهة عقلية - بالتعاون مع الدولة - تستمد اصولها
من الفلسفة اليونانية ، وذلك لمقاومة المذاهب الغنوصية ، التي لا تعترف
بالمعرفة الدينية والعقلية على حد سواء^(١٨) . وقد ربط المؤرخون هذه
المحاولة بالأمون لما اشتهر به من رغبة في العلم ، او لما كان ينتحله من
مذهب الاعتزال .

يقول صاعد الاندلسي : « لما أفضت الخلافة الى الأمون ، تم ما
بدأ به جده المنصور ، فأقبل على طلب العلم من مواطنه واستخرجه من
معادنه بفضل همته الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة ، فداخل ملوك
الروم وأنحفهم وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلسفة فجمعوا اليه بما

(١٧) اوليري : المصدر السابق : ص : ٢٠٠ .
ثالثا : اشهر المترجمين :

(١٨) بيكر (كادل) « تراث الاوائل في الغرب والشرق » ، ضمن
كتاب : « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، ترجمة عبد الرحمن
بدوي ، ص : ١٨ .

حضرهم من كتب افلاطون وارسطو وبقرات ٠٠٠ وغيرهم من الفلاسفة ،
 فاختر لها مهرة الترجمة ، وكلهم احكام ترجمتها ، فترجمت له على
 غاية ما يمكن ، ثم حث الناس على قراءتها ورغبهم في تعلمها « (١٩) .
 ويقول ابن خلدون : « جاء المأمون بعد ذلك وكانت له في العلم رغبة
 بما كان ينتحله (اي الاعتزال) فانبعث لهذه العلوم حرصا وأوفد
 الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين واتساخها بالخط
 العربي وبعث المترجمين لذلك فأوعى منه واستوعب وعكف عليها النظار
 من أهل الاسلام وحذقوا في فنونها وانتهت الى الغاية انظارهم
 فيها » (٢٠) . ويذكر ابن النديم ، وعنه نقل القنطري وابن ابي اصيبعة :
 « بأن السبب الذي دعا المأمون الى نقل فلسفة ارسطو انه رأى في المنام
 كأن رجلا ابيض اللون مشربا بالحرة مقرون الحاجب اجلح الرأس
 اشهل العينين حسن السمائل جالسا على سريره ، قال له المأمون : من
 انت . قال : انا ارسطو ، قال المأمون : فسررت به ، وقلت : ايها
 الحكيم ، أسألك . قال : اسأل ، قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن عند
 العقل ، قلت : ثم ماذا . قال : ما حسن في الشرع ، قلت : ثم ماذا ؟
 قال : ما حسن عند الجمهور ، قلت : ثم ماذا ؟ قال ثم (لا ثم) قلت

(١٩) صاعد الاندلسي : « طبقات الامم » ، ص : ٩٨ ، القنطري :
 « اخبار العلماء » ، ص : ٣١ .

(٢٠) ابن خلدون : « المقدمة » ، الفصل الثالث عشر ، « في العلوم
 العقلية » ، ص : ٤٧٩ ، طبعة اوفست - مكتبة الشئى .

زدني ، قال : عليك بالتوحيد ، فكان هذا المنام من أوكد الاسباب
في اخراج الكتب وترجمتها» (٢١) .

ثالثا : اشهر المترجمين :

لقد أشرنا الى ان القائمين على الترجمة كانوا من أبناء الامم التي
فتح العرب المسلمون بلادهم ، وباستثناء القليل منهم ، فان غالبيتهم
كانوا من السريان النصارى ، فكان منهم (يعقوب الرهاوي) المتوفي
سنة ٧٠٨م والذي ترجم بعض الكتب اليونانية في الالهيات واشتغل
الى جانب ذلك بالفلسفة « وأفتى بجواز قيام القسس النصارى بتعليم
ابناء المسلمين » (٢٢) ، ومنهم : (يوحنا بن ماسويه) وهو مسيحي
المذهب سرياني ومن مشاهير أطباء مدرسة جنديسابور ، هاجر
الى بغداد في أول القرن الثالث للهجرة وهناك أقام يمارستانا وجعله
الخليفة المأمون سنة ٢١٥ هـ رئيسا لبيت الحكمة . وقد تتلمذ عليه
حنين بن اسحق لمدة من الزمن وتوفي ببغداد سنة ٢٤٣هـ / ٨٥٧م .
ومنذ هذا التاريخ بدأت مدرسة الطب في جنديسابور تفقد اهميتها لان
كبار الاطباء والاساتذة فيها ذهبوا الى قصور خلفاء بني العباس في

(٢١) ابن التديم : « الفهرست » ، ص : ٢٤٣ ، الزوزني : « تاريخ
الحكام » ، ص : ٢٩ .

(٢٢) دي بوير : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، ص : ٢١

بغداد وسامراء^(٢٣) . ومنهم : (ابو زيد حنين بن اسحق العبادي) وهو عربي نصراني ولد سنة ١٩٤ هـ . كان عالما بلسان العرب فصيحاً باللسان اليوناني جداً ، بارعا في اللسانين بلاغة بلغ بها تمييز علل اللسانين . يقول عنه ابن ابي اصيبعة : « كان عالما باللغات الاربع غريبها ومستملها : العربية والسرانية واليونانية والفارسية ، ونقله في غاية الجودة »^(٢٤) ويعتبر حنين أشهر جميع حملة الكتب الاغريقية الملية الى العربية ، وهو زعيم المترجمين العرب والسران بلا منازع . درس في اول عهده ببغداد ثم رحل الى الاسكندرية وعاد مزودا بكل ثمار المعرفة التي كانت شائعة في وقته واقتن اللغة اليونانية وقد انتهت اليه رئاسة بيت الحكمة بعد وفاة يوحنا بن ماسويه وبعد تجديد المتوكل لها ثانية بعد ربع قرن من تأسيسها^(٢٥) . وقد وضع حنين مقياسا جديدا للترجمة فصار النقلة يترجمون من اليونانية الى السرانية والعربية بعد قيامهم بتحقيق النص الذي يعتمدون ترجمته تحقيقا لغويا . « وكانت طريقة حنين في هذه النصوص قد اُلغوا - والتي شرحها هو بتفصيل - ترتفع الى مستوى طرق البحث

(٢٣) ابن جليل : « طبقات الاطباء والحكماء » ، ص : ٦٥ ، ابن التديم : الفهرست ، ص : ٢٩٥ ، ابن ابي اصيبعة : « عون الانباء » : ١٢٣/٢

(٢٤) ابن ابي اصيبعة : المصدر السابق : ١٧٥/٢ .

(٢٥) ابن جليل : المصدر السابق : ص : ٦٨ ، القفطي ، المصدر السابق ، ص : ١٧١ .

المعاصرة» (٢٦) . لقد ترجم حنين الى العربية الشيء الكثير . ومن الملائم ان يذكر في اول الامر نقل التوراة الى العربية فهلا عن الترجمة السبعينية ، وترجم الى السريانية : عبارات ارسطو وقسما من التحليلات وكتاب الكون والفساد وكتاب النفس والجزء الثاني عشر من كتاب ما بعد الطبيعة ، وكثيرا من الشروح وكتبا من جالينوس وبقراط ، وايساغوجي فرفوريوس ، وخلاصة فلسفة ارسطو لنيقولاؤس . كما ترجم من كتب الفلسفة : كتاب السياسة وكتاب طيماؤس لافلاطون ، وشرح ثامسطيوس للجزء الثاني عشر من كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو ، والمقولات والطبيعيات والاخلاق لارسطو (٢٧) . ومنهم (اسحق بن حنين) الذي كان يلحق بأبيه في النقل وفي معرفته باللغات وفصاحته فيها . وقد وجه اهتماما خاصا بمؤلفات ارسطو ، وترجماته تعتبر في الذروة العليا من الدقة والامانة وتكشف عن الدرجة العليا التي بلغها اسحق في فهم ارسطو فهما حقيقيا . وقد نقل اسحق الى العربية : سوفسطي افلاطون ، وما بعد الطبيعة لارسطو ، ورسالة النفس ، وكتاب العبارات ورسالة الكون والفساد ، وذلك مع شروح كثيرة للاسكندر الافروديسي وثامسطيوس ،

(٢٦) فالزر (ريتشارد) : المصدر السابق ، ص ٢٤ .

(٢٧) كرادفو : ابن سينا ، ص : ٦٧ - ٦٨ (ترجمه الى العربية عادل زعيتير) ، اسماعيل مظهر : « تأثير الثقافة العربية بالثقافة اليونانية » ، ص : ٥٨ (ضمن كتاب : نواح مجيدة من الثقافة الاسلامية - هدية المقطف السنوية ، ١٩٢٨) .

وأموينيوس سكاس ، مؤسس الافلاطونية المحدثة^(٢٨) . ومنهم
 (ثابت بن قرة الصابي المتوفي سنة ١٢٨٨ هـ) الذي ترجم عددا كبيرا
 من الكتب الفلكية والرياضية . وقد بدأ ثابت حياته في حران حيث
 زاول مهنة الصرافة ، وكان ذا منزلة كبيرة لدى المعتضد ، وانتفع بما
 ناله فأقام جمعية صابئية ببغداد . وقد عده المؤرخون فيلسوفا قبل
 كل شيء . ولمؤلفاته الهندسية — كما يقول كرادفو — والتي نعرف
 بعضها ، مكانا مهما في تاريخ الرياضيات . وكان عارفا باللغات
 العربية والسريانية واليونانية ، واما ما يتعلق بالفلسفة ، فقد ترجم
 قسما من تفسير برقلس على وصايا فيثاغورس الذهبية ، كما ترجم
 كتاب الجوامع لجالينوس ، وبحث في المقولات والتحليلات الاولى
 والعبارات لارسطو ، وأصلح رسالة في الحجة المنسوبة الى سقراط ،
 ورسالة أطرف من هذا في حل رموز كتاب السياسة لافلاطون ، كما
 وأصلح كثيرا من ترجمات اسحق بن حنين الفلسفية^(٢٩) . ومنهم
 (قسطا بن لوقا) وهو سرياني نصراني من بعلبك ، عاش وازدهر في

(٢٨) الفهرست ، ص : ٢٨٥ ، الزوزني : « تاريخ الحكماء » ، ص : ٨ ،
 بتحقيق يوليوس ليرت ، لايبزك : ١٩٠٣ ، (وهو مختصر كتاب اخبار
 العلماء باخبار الحكماء للقفطي) ، قارن : كرادفو — المصدر السابق ،
 ص : ٦٨ ، اسماعيل مظهر — المصدر السابق ، ص : ٢٩ .

(٢٩) ابن جليل — المصدر السابق ، ص : ٧٥ ، صاعد الاندلسي :
 « طبقات الامم » ، ص : ٣٧ ، قارن : كرادفو ، المصدر السابق ، ص : ٧٦ .

عصر المعتصم وذهب الى بلاد اليونان حيث حصل على كثير من الكتب وقد نال شهرة عظيمة كعالم ومترجم ، فقام بترجمة الكتب الطبية والرياضية والفلكية ، وترجم الى جانبها مؤلفات فلسفية صحيحة أو منحوالة ، وترجم شرح الاسكندر الافروديسي وشرح يوحنا النحوي على السماع الطبيعي لارسطو ، وبعض شرح الاسكندر على كتاب الكون والفساد لارسطو ، وكتاب آراء الفلاسفة في الطبيعيات المنسوب الى فلوطرخس^(٣٠) . ومنهم (ابو بشر متى بن يونس القنائي ٣٣٩هـ - ٩٤٠م) الذي اتهمت اليه رئاسة المنطقيين في عهده ، تنسب اليه ترجمة : افالوطيقا الثانية والبوطيقا لارسطو ، وشرح الاسكندر الافروديسي على كتاب الكون والفساد لارسطو ، وتعليقات ثامسپيوس على الكتاب الثلاثين في الميتافيزيقيا ، وله مؤلفات مبتكرة في التعليق على قاطيغورياس ، أي المقولات لارسطو . وجعل من نفسه شارحا ايضا ، ففصر بالعربية كتاب المقولات ، وكتاب الحس والمحسوس ، والايساغوجي لغرفوريوس^(٣١) . ومنهم (ابو زكريا يحيى بن عدي المنطقي - ٣٦٤هـ - ٩٧٤م) وكان يعقوبي المذهب ،

(٣٠) ابن جليل - المصدر السابق ، ص : ٧٦ ، ابن النديم - الفهرست ، ص : ٢٩٥ . كرادفوا : المصدر السابق ، ص : ٦٨ ، ابن ابي اصيبعة : ميون الانباء ، ٢/٢٤٤ (طبعة دار الفكر - بيروت - ١٩٥٠) .

(٣١) ابن النديم ، المصدر السابق ، ص : ٢٦٣ ، الزوزني : المصدر السابق ، ص : ٣٢٣ . كرادفو : المصدر السابق ، ص : ٣٢٣ .

أكمل كثيرا من الترجمات السابقة ، واليه يرجع الفضل في ترجماته لمقولات ارسطو مع شرح الاسكندر الافروديسي ، والرسائل السوفسطائية وصناعة الشعر وما بعد الطبيعة والنواميس وطوماؤس لافلاطون ، وكتاب ثوفرسطس في الاخلاق^(٣٢) . ومنهم (ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي المتوفي سنة ٢٥٥هـ) فيلسوف العرب ، ينتهي نسبه الى قحطان ، « كان عالما بالطب والفلسفة وعلم الحساب والمنطق وتآليف اللحن والهندسة وطبائع الاعداد والهيئة وعلم النجوم ، ترجم من كتب الفلسفة الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ولخص المستصعب ، وبسط العويص »^(٣٣) ويقول عنه كرادفو : « كان الكندي مترجما مهما وموسوعيا يندر وجود من يعدله خصبا ، ترجم الجزء الرابع عشر مما بعد الطبيعة لارسطو وشرح التحليلات الاولى والثانية وتلخيص الرسائل السوفسطائية ، ولخص صناعة الشعر لارسطو وصناعة الشعر للاسكندر الافروديسي ، والعبارات والايساغوجي لثرفريوس . وألف رسالة في المقولات ، وتشهد

(٣٢) الفهرست ، ص : ٢٦٤ ، الزوزني ، المصدر السابق ، ص : ٣٦١ ، كرادفو : المصدر السابق ، ص : ٦٩ .

(٣٣) ابن جليل : ص : ٧٣ . انظر ايضا : ابن ابي اصيبعة : ١٧٨/٢ ، الزوزني ، ص : ٣٦٦ .

عناوين كتبه على عمله الجبار في شرح الكتب اليونانية وتطبيقها» (٣٤) .

رابعاً : عيوب الترجمة واسبابه :

لقد ترجم السريان ما ترجموه من كتب اليونان بأمانة في الجملة، غير ان مطابقة الترجمة للأصل تبدو في كتب المنطق والعلم الطبيعي أكثر مما تبدو في كتب الاخلاق او ما بعد الطبيعة فقد حذفوا — كما يقول دي بوير : « كثيراً من غوامض هذين العلمين او فهموه على غير وجهه وأحلوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثني . فبطرس وبولص ويوحنا تظهر احياناً بدل سقراط وافلاطون وارسطو ، وحل الاله الواحد محل القدر والالهة المتعددة . ثم ترى افكاراً كفكرة الحياة الدنيا والخلود والخطيئة تطبع بالصبغة النصرانية » (٣٥) .

ولعل من اخطر صور التحريف الذي اصاب التراث الفلسفي المترجم الى العربية ، نسبة الكتب الى غير مؤلفيها ، والتصرف فيما

(٣٤) كرادفو : المصدر السابق ، ص : ٨٩ ، ويرى الاستاذ الدكتور عبد الهادي ابو ريده ، « ان المقصود بالترجمة فيما يتعلق بالكندي هو معناها الواسع ، اعني عرض الاراء الفلسفية الاجنبية بلغة العرب ، ذلك انه لا يذكر ان الكندي نقل من الكتب ما يبرر أن نعتبره من ضمن المترجمين » انظر : رسائل الكندي الفلسفية ، ص : ٩ .

(٣٥) دي بوير — المصدر السابق ، ص : ٢١ .

قل بالزيادة والتغير ، من ذلك شيوع بعض كتب المذهب الافلاطوني الحديث ، باعتبارها كتباً مثالية تعبر عن آراء المعلم الاول : ارسطو ، وأهم هذه الكتب ثلاثة (٣٦) .

١ - كتاب التفاحة :

المنسوب لارسطو وهو في الحقيقة اجزاء من تاسوعات افلاطون المعروفة (Enneads) ويصور فيه المؤلف المجهول حالة ارسطو والموت يقترب منه وهو ممسك تفاحة بيده ، يناقش تلاميذه في الموت والخلود والروح والسعادة التي تنتظر النفس العارفة بعد الموت ، والنفس ذاتها نور محض ، ولا شك في ان كتاب التفاحة هذا قتل مشوه عن « فيدون » الذي يتكلم فيه افلاطون على لسان سقراط عن خلود النفس وبقائها بعد الموت .

(٣٦) كرادفو : المصدر السابق ، ص : ٨٠ وما بعدها ، دي بوير : المصدر السابق ، وايضا الدكتور محمد علي ابو ريان ، « اصول الفلسفة الاشراقية » ، ص : ٧٢ وما بعدها ، الدكتور محمد البهي : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي وما بعدها . (كان من النتائج المباشرة لهذه الكتب المنحولة على ارسطو ان اصطبغت آراء الاسلاميين عنه بالصيغة الافلاطونية التي دفنتهم - من بعد - الى محاولات ترمي الى الجمع والتوفيق بين النزعتين الافلاطونية - ذات المسحة الصوفية الاشراقية ، والنزعة الارسطية ذات المسحة الواقعية والطبيعية ، كما فعل الفارابي في كتابه : « الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالهي وارسطو طاليس الطبيعي » .

٢ - اتولوجيا ارسطو طاليس : او كتاب الروبوية :

وهو كتاب آخر منسوب خطأ الى ارسطو ترجمه للعربية ابن ناعمة الحمصي حوالي سنة ٢٢٦ هـ واعاد الكندي النظر في هذه الترجمة واصلاحها واتفق لهذا الكتاب رواج كبير في الشرق ، وفي هذا الكتاب نجد افلاطون الالهي مصورا في صورة مثل اعلى للانسان ، يعلم الاشياء كلها بالفكر الحدسي فلا يحتاج لمنطق ارسطو ، وان الحقيقة العليا ، وهي الموجود المطلق ، لا تدرك بالتفكير بل بالمشاهدة في حال الغيبة عن عالم المحسوس ، فيقول ارسطو ، (والقول في الحقيقة لافلوطين) « اني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا ، وصرت كأنني جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلا في ذاتي وراجعا اليها وخارجا من سائر الاشياء سواي وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا ، وأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما ابقى معه متعجيا ، واعلم عند ذلك أنني من العالم الشريف جزء صغير ، وحين أوقن بذلك أرقى بذمتي الى العالم الالهي ، ويخيل الي كأنني قطعة منه . فعند ذلك يلعب لي من النور والبهاء ما تكل اللسان عن وصفه والآذان عن سماعه . ومن الغريب اني اشعر بأن روحي مملوءة بالنور مع انها لم تفارق البدن » (٣٧) .

(٣٧) كتاب الروبوية ، ص : ٨ .

٢ - الإيضاح في الخير المحض ، او كتاب العلل :

النسب الى ارسطو ، وهو في حقيقته بعض نصوص كتاب الالهيات لبروقلس «Elements of Theology» زعيم الفرع الاثيني للافلاطونية المحدثة ، لخصه دامبا سوري في القرن الخامس الميلادي الذي اتحل اسم دايوجنس الاربوغاغي ، وسماه « مبادئ العلم الالهي » ونقل السريان مختارات منه الى العربية واسموها « الايضاح في الخير المحض » ، وقد نقل فيما بعد الى اللاتينية في القرن الثاني عشر وتحت عنوان : « كتاب العلل » «Liber de Causis» لانه يدور حول بحث العلل .

وهكذا فان التراث اليوناني لم يصل الى المسلمين سليما صافيا بل تناوله التحريف والتشويه وهذا امر اثار اليه علماء المسلمين انفسهم ، فيقول الامام الغزالي : « ثم المترجمون لكلام ارسطوطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف و تبديل محوج الى تفسير وتأويل ، حتى اثار ذلك ايضا فزاعا بينهم (أي بين تلامذته من الاسلاميين) وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الاسلام » الفارابي ابو نصر « و « ابن سينا »^(٢٨) ويقول القفطي : « وكل من نقل كلام (اي

(٢٨) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » . ص : ٦٣ . تحقيق الدكتور سليمان دنيا - سلسلة ذخائر العرب .

كلام ارسطو) من اليونانية الى العربية والى السريانية والى الفارسية والى العربية ، حرف وجزف وظن بنقله الانصاف وما انصف ، واقرب الجماعة حالا في فهم مقاصده في كلامه : الفارابي ابو نصر وابن سينا ، فانها دقاً وحققاً فحملاً علمه على الوجه المقصود « (٣٩) وقد اشار اخوان الصفا في رسائلهم الى ان النقل غير الفني كان من جملة الاسباب التي حملت المشتغلين بالفلسفة على الوقوع في الخطأ وسوء التقدير فتقول احدى رسائلهم (٤٠) : « واما اولئك الحكماء الفلاسفة ، الذين كانوا قبل نزول القرآن والتوراة (!) والانجيل فانهم لما بحثوا عن علم النفس بقرائح قلوبهم وبينوا حقيقة جوهرها ، دعاهم ذلك الى تصنيف الكتب الفلسفية التي تقدم ذكرها في اول هذه الرسالة ولكنهم لما طولوا الخطب فيها ، ونقلها من لغة الى لغة من لم يكن قد فهم معانيها ، ولا عرف اغراض مؤلفيها ، حرفها وغيرها ، حتى انفلق على الناظر فيها فهم معانيها ، وتقل على الباحثين اغراض مصنفها » .

اما التحريف والتشويه الذي حصل في الترجمة ، فله اسباب منها :

١ - منها ما ذكرنا من احلال العناصر المسيحية محل كثير مما

(٣٩) القفطي : « اخبار العلماء » ، ص : ٥١ .

(٤٠) اخر الرسالة الاولى ، ص : ٣٢ - ٣٣ ، مطبعة الاداب - ١٩٣٦ .

هو وثني ، فالحمية الدينية كانت أحيانا فوق الامانة العلمية فكانوا
— كما يقول الدكتور فروخ : « يحفظون من الاصل التي بين ايديهم
ما كان مخالفا للنصرانية »^(٤١)

٢ — كانت معرفتهم باللغة اليونانية قاصرة فوقموا في اخطاء
لغوية بدلت المعاني كثيرا او قليلا ، فاللغة اليونانية كانت بالنسبة للنقلة
لغة ثانوية في ثقافتهم ثم ان اللهجة اليونانية المحلية في ذلك السدور
كانت تختلف عن اللغة اليونانية التي كتب بها الفلاسفة ، هذا الى
جانب قصور السرائية عن أداء المعاني اليونانية اداء صحيحا لانهما
مختلفان في خصائصهما ، وفي ذلك يقول ابو حيان التوحيدي : « ان
الترجمة من لغة يونان الى العبرية ، ومن العبرية الى السرائية ومن
السرائية الى العربية ، قد اخلت بخواص المعاني في ابداء الحقائق
اخلالا لا يخفى على احد . ولو كانت معاني يونان تهجس في انفس
العرب مع بيانها الرائع وتصرفها الواسع واقتنائها المعجز وسعتها
المشهورة لكانت الحكمة تصلنا بلا شوب وكاملة بلا نص »^(٤٢) .

(٤١) العرب والفلسفة اليونانية ، ص : ١٤ . وانظر ايضا : دي بوير .
المصدر السابق ، ص : ١٨ .

(٤٢) المقابسات ، ص : ٢٥٨ . طبعة السندوبي .

الفصل الخامس

المنحنى التاريخي للتيار العقلي في الإسلام

كان من النتائج المباشرة لتوفر المسلمين على دراسة القرآن الكريم وفهمه ، من جهة ، ولاحتكاكهم الفكري بغيرهم من الجهة الأخرى ، ظهور نزعة عقلية قوية في الإسلام تمثلت في طورها الأول في المدارس الكلامية التي ظهرت في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة ، واشتهر هذه المدارس التي أدخلت الاستدلال العقلي في العقيدة : القدرية اتباع غيلان الدمشقي ومعبد الجهنبي ، والجبرية ، اتباع الجهم بن صفوان والجعد بن درهم . وقد تطرقت كلتا المدرستين في مبادئها ، فالقدرية نفوا القدر الإلهي وجعلوا للإنسان القدرة التي بها يفعل باستقلال عن القدرة الإلهية ، ولم يقفوا عند ذلك فحسب ، بل نفوا العلم الأزلي ، فكانوا يرون أن الله تعالى لا يعلم ما يفعله العبد إلا بعد وقوعه ومن ثم يستأنف هو تعالى العلم بما حدث ووقع ، وروى عن الجهنبي قوله : « لا قدر والامر

أنف»^(١) أما الجبرية ، فانتهاوا الى الطرف الآخر من الافراط ، حينما سواوا بين الانسان المدرك العاقل ، وبين الجماد الذي لا يعقل ولا يفقه ، فكان الجهم بن صفوان يرى : أن نسبة الافعال الى العباد ، نسبة مجازية كنسبتها الى الجماد ، ومن ثم كان يرى ان العبد لا فعل له ولا قدرة ولا ارادة وانما هو مجبور مسير مكره على فعل ما يفعله^(٢) .

ولقد انتهت المدرستان بعد ظهورها بفترة وجيزة ، وكان ذلك أمرا طبيعيا ، اذ ان عنصر التطرف الذي اصطبغت به المدرستان ، كان كميلا بالقضاء عليهما . ولقد قامت على اتقاض القدريّة ، مدرسة كلامية حاولت استبعاد عناصر التطرف في الاتجاه القدري الذي كان يدعو الى الحرية والاختيار ووصف الانسان بالقدرة والاستطاعة على خلق الفعل ، تلك هي مدرسة المعتزلة التي ساهمت في تطوير النزعة العقلية في الاسلام وجعلت منها منهجا متزنا منسجما في خطوطه العامة ، رغم ما في ذلك من نواقص عرضية تظهر في افكارهم حينما وفي منهجهم احيانا .

(١) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ١٢٨ / الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١٠٨/١ / الاسفرايني : « التبصير في الدين » ، ٩٦ ، ابن حزم : « الفصل في الملل والنحل » ، ٣/٢٢ .

(٢) مسلم : « الصحيح - باب القدر - كتاب الايمان » ، ١٥٠ / ، انما الامر أنف ، اي يستأنف استئنفا من غير ان يسبق به سابق قضاء وتقدير ، وانما هو اختيارك ودخولك فيه ، انظر : لسان العرب ، ١٤/٩ ، تاج العروس ، ٤٧/٦ .

لقد حاول المعتزلة - وكانوا الاول في هذا المضمار - وضع فلسفة صحيحة للدين ، وأنشأوا قواعد عامة أقاموا عليها ببيان العقائد الاسلامية وقد تمثلت المدارس الكلامية المتأخرة ، من أشاعرة وشيعة - منهمجهم وأكثر اصولهم بعد ان اجرت عليها تحويرا وتبيلا ، قد لا يبدو جوهرها لمن يطلع على التاريخ الكامل لعلم الكلام الاسلامي .

لقد دفع رجال المعتزلة النزعة العقلية التي ولدت في الاسلام ، وساروا بها سيرا طبيعيا هادئا الا في حالات شاذة قليلة ، أسرفوا وتطرفوا وأكثروا من الاستدلال العقلي حتى رفعوا العقل الى مرتبة القياس والدليل في امر العقيدة والايان وبالغوا في شأنه ، من صور ذلك ما يقوله الجاحظ : « فما الحكم القاطع الا للذهن ، وما الاستبانة الصحيحة الا للعقل »^(٣). وقوله في مكان آخر : « والاستباط هو الذي يفي بصاحبه الى برد اليقين وعز الثقة والقضية الصحيحة »^(٤) . فصاروا يهتمون في دينهم ويرمون بالكفر والزندقة ، وصارت كتب الفرق التي ألفها مطلقوهم ، تمثلهم كفلاسفة

(٣) الجاحظ رسالة التريب والتدوير (ضمن رسائل الجاحظ) ، ص : ١٩١ .

(٤) الجاحظ : كتاب الملعين (مقتبس من ، الحاجري : الجاحظ ، ص : ٤٨) .

عقلين ، ارادوا فرض نظرياتهم القاصرة على الدين ، وراموا احلال شرعة العقل محل الشرعة المبنية على الوحي ، من ذلك ما يقوله الشهرستاني في معرض كلامه على الجبائين : « وأثبتا شرعة عقلية وردا الشرعة النبوية الى مقدرات الاحكام وموقنات الطاعات التي لا يتطرق اليها عقل ولا يعتدي اليها فكر »^(٥) ، وقد صاحب هذا الاعتماد المتزايد على العقل ، ابتعاد المعتزلة عن مناهج الفقهاء والمحدثين ، « لا بل صاروا يرمون هؤلاء بالجهالة ، ويلقبونهم بالخشوية ويتهمونهم بالكذب »^(٦) . من قبيل ذلك ما قاله الجاحظ في جمهور المحدثين : « وليس هؤلاء ممن يفهم تأويل الاحاديث ، وأي ضرب منها يكون مردودا متأولا ، وأي ضرب منها يقال انما هو حكاية عن بعض القبائل ، ولذلك أقول : « لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام واختلطت واسترقت ، ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون »^(٧) . ويقول في مكان آخر معينا المحدثين : « وكرهت الحكماء والرؤساء اصحاب الاستباط والتفكير جودة الحفظ لما كان الاتكال عليه واغفال العقل من التمييز ، حتى قالوا : الحفظ عدو الذهن ، لان مستعمل الحفظ لا يكون الا مقلدا »^(٨) . وهكذا تبعت المعتزلة احيانا العقل وانهت معه الى

(٥) الشهرستاني : المل والنحل ، ١/ ١٠٠ .

(٦) ابن قتيبة ، تأويل مختلف الحديث ، ٣٠ .

(٧) الجاحظ : « الحيوان » ، ٤/ ٢٨٩ .

(٨) الجاحظ : كتاب الملعين ، عن الحاجري - المصدر السابق .

ص : ٤٨ .

حيث انتهى ، فكان ذلك انحرافا وشذوذا عن اصلها الاول مما سبب اقراضها وزوالها ، وقامت على انقاضها مدارس كلامية اخرى حاولت ان تستبعد عن منهجها وسائل المغالاة واتتهت الى خلق منهج متوسط يقوم على الموازنة بين العقل والنص . ولكن رغم هذه المحاولة في افق التفكير الاسلامي ، فان تيار النزعة العقلية الغالية ، تلقفها جمع آخر من المفكرين وهم الفلاسفة ، فدفعوه باتجاه عقلي صرف لا يبالى في اكثر من جانب بالنصوص ولا يلتفت الى مراعاتها والالتزام بها الا قليلا وقد بلغ هذا التيار مداه الاقصى على ايدي متفلسفة الاسلام من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد واضرابهم ، وهكذا صار المؤرخون للفكر الفلسفي في الاسلام يشخصون هذا التيار العقلي الصرف عن المنهج الكلامي المعتدل بقولهم : « ان البحث في الكلام يكون على قواعد الشرع وقانون الاسلام ، وفي الفلسفة (العلم الالهي) على مقتضى العقول »^(٩) ، فحسب ، حرا طليقا من كل قيد . لقد جرى هؤلاء الفلاسفة وراء عقولهم ، لا يلوون على شيء آخر ، فكل ما اشار به العقل عليهم ، فهو مقبول ، وما عداه مرفوض ، ثم اذا اتهموا الى نتيجة عادوا فنظروا الى النصوص القرآنية التي تتحدث عن موضوعات بحثهم ، فان وجدوها على وفاق معهم ، قبلوها ، وان وجدوها على خلاف مع

(٩) طاش كوبري زاده : مفتاح السعادة ، ٢/٢٠ ، الجرجاني :
« كتاب التعريفات » باب الكاف ، ص ١٢٤ .

ما اتهموا اليه ، صرفوها عن ظاهرها بالتأويل ، وحملوها على المعنى الذي انتهى اليه بحشهم « (١٠) » .

ومثلما وجه الفقهاء والمحدثون سهام النقد الهادم لمنهج المعتزلة في شكله العالي ، صار المتكلمة فيما بعد خصماء أقوياء ، يوجهون قدهم الى منهج الفلاسفة العقلي الذي اعتبروه خطرا يهدد بنيان العقائد الاسلامية .

والحق فان المحاولة الفكرية التي قام بها الفلاسفة في الاسلام من اجل التوفيق بين حقائق الدين الاسلامي ، والفكر اليوناني الذي انتهى اليهم - وخاصة في ثوبة الارسطي - كانت محاولة تم رغم طرافتها عن سذاجة كبيرة وجهل بطبيعة الفلسفة الاغريقية وعناصرها الوثنية العميقة ، وعدم استقامتها على نظام فكري واحد ، واساس منهجي واحد ، مما يخالف النظرة الاسلامية ومنابها الاصلية . « فالفلسفة الاغريقية نشأت في وسط وثني مشحون بالاساطير ، واستمدت جذورها من الوثنية ومن هذه الاساطير ولم تخل من العناصر الوثنية والاسطورية قط ، فكان من السذاجة والمبث محاولة التوفيق بينها وبين التصور الاسلامي القائم على اساس التوحيد المطلق العميق التجريد » (١١)

(١٠) الدكتور سليمان دنيا ، محمد عبده « بين الفلاسفة والمتكلمين »

١٥/١ .

(١١) سيد قطب : « خصائص التصوير الاسلامي ومقوماته » ،

ص : ٢١ .

ولذلك فإن هذه الفلسفة صارت لا تعبر عن فلسفة اسلامية حقبة ،
ومن ثم « فان فلسفة الرئيس (ابن سينا) وما نتج عنها من آراء وانظار
في علم التوحيد ، امور ينبغي ان يعاد النظر فيها ، اذا اريد بها ان تكون
معبرة حقيقة عن فلسفة دينية اسلامية ، ذلك لان المسائل والحلول
فيها كانت أقرب الى الوثنية اليونانية » (١٣) .

لقد بدأ هجوم الكلاسيين على منهج وفلسفة المشائين العرب ،
منذ وقت مبكر (١٣) وقبل ان يضطلع الغزالي بالتصدي لمهاجمة الفلاسفة

(١٢) الفندي (الدكتور محمد ثابت) : « الغزالي ، فيلسوف ديني » ،
ص : ٨٥ مقالة ظهرت في كتاب : « مهرجان الغزالي في دمشق » ، الذكرى
الثوية التاسعة ليلاده .

(١٢) يقول الدكتور بينس (مذهب الذرة عند المسلمين ، ص ١٦)
في معرض كلامه عن النظام المعتزلي : « ردوده على الدهرية جذيرة
بالاعتبار ، لانها هيأت للغزالي اعتراضا وجهت للفلسفة » . ثم يسرد دليل
النظام معتمدا على كتاب الانتصار للخياط المعتزلي ، ص : ٣٥ . وللأشعري
رسالة عنوانها : « كتاب الفصول » في الرد على الدهرية والفلاسفة القائلين
بقدم العالم (انظر : ماجد فخري : « ابن رشد فيلسوف قرطبة » ،
ص : ٥٦) ، وجرى على منوال الأشعري تلامذته من الإشاعرة ، انظر :
الباقلاني « التمهيد » ، باب الكلام في اثبات حدوث العالم ، ص : ٢٢
(طبعة بيروت) ، الجويني : « الإرشاد » ، ص : ٢٥ وما بعدها . ولاين
حزم محاولة مسببة أورد فيها خمسة ادلة على حدوث العالم وابطال
مذهب القائلين بقدمه ، انظر : الفصل في المل والنحل - باب الكلام على
من قال بان العالم لم يزل وانه لا مدبر له . ويكاد الغزالي يصرح ويشير
الى استفادته ممن سبقوه في صورة تلميح خاطف وسريع فيقول : « لو
ذهبت اصف ما نقل عنهم في معرض الادلة » - اي ادلة الفلاسفة في قدم
العالم - وذكر الاعتراض عليه ، لسودت في هذه المسألة اوراقا (انظر) :
تهافت الفلاسفة ، المسألة الاولى ، ص : ٧٥ ، طبعة د . سليمان دنيا .

وبيان باطلهم . فقد حمل رؤساء المعتزلة من امثال العلاف والنظام والكعبي والنوبختي على منطق ارسطو وفلسفته الطبيعية خاصة ، كذلك فعل متكلمة المدرسة الاشعرية امثال الباقلاني والجويني والبغدادى والشهرستاني . « ولكن الغزالي كان في مجال الهجوم على الفلاسفة وتفنيد مزاعمهم أقواهم جملة ، وأغزرهم مادة وأصلبهم قناة وأطولهم باعاً ، قطع هذه الحملة بطابعه القوي الغلاب ، وبهذا مكن لها وهياً اذهان الناس لقبولها ومهد الطريق للتكامل بالفلسفة على يد ابن الصلاح الشهرزوري وأمثاله » (١٤) . لقد ضرب الغزالي الفلسفة المشائية العربية في مسائل الالهيات ضربة لم تتم لها قائمة بعدها ، وكان من نتيجة ذلك ان فقدت هذه الفلسفة استقلالها واهميتها ، رغم محاولات تجديدها واعادة الاعتبار لها - كما سنرى ذلك بعد قليل .

وكتاب : « تهافت الفلاسفة » الذي ضمنه الغزالي هجومه الهادم للفلسفة ، يعتبر اشهر كتبه وأخطرهما ، « وهو دون نزاع من أهم الكتب الفلسفية في القرون الوسطى ، كنه في سن النضج ، ف جاء عميقا دقيقا ، يؤذن بتمكن تام وسيطرة شاملة ، فيه مادة غزيرة ، واعتراضات محكمة ، ولمس لصميم المشكلات ، وقد حاد . جمع مشكلات الفلسفة الدينية اسلامية كانت ، أو مسيحية ، ولخصها في عشرين مسألة ، ثم

(١٤) الطويل : (الدكتور توفيق) : « قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، ص : ١١٤ .

ناقشها الواحدة تلو الأخرى ، وهذا ولا شك منهج جديد في العرض والتأليف ، وفي جمعه بحث وهضم ، وفطنة واختيار ، وفي مناقشته أصالة وإبتكار » (١٥) .

ولقد أراد الفزالي أن يوضح ملامح الفلسفة المشائية في الاسلام ، ويقف على دقائقها وخصائصها ، موضوعاتها ومنهجها ، وذلك قبل أن يتصدى للرد عليها وتقنيها ، فيقول عن نفسه : « فعلت أن رد المذهب قبل فهمه والإطلاع على كنهه رمى في عماية ، فشمرت عن ساق الجد ، في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة ، من غير استعانة باستاذ ، وأقبلت على ذلك في اوقات فراغي ، من التصنيف والتدريس ، في العلوم الشرعية ... فاطلعتني الله سبحانه بمجرد المطالعة في هذه الاوقات المختلفة على منتهى علومهم من سنتين ، ثم لم أزل أواظب على

(١٥) بيومي : (الدكتور ابراهيم) : « الفزالي الفيلسوف » ، ص : ٢١٥ (مقالة ظهرت ضمن كتاب مهرجان الفزالي في دمشق ، الذكري الثوبية التاسعة لميلاده) ، قارن : كارادفو : « الفزالي » ، ص : ٦٠ ، حيث يقول : وتهاوت الفلاسفة هو الكتاب الذي جمع فيه اماننا انتقاداته ورتبها وأوضحها . وطريقة هذا الكتاب ممتازة جدا ، فلم يهاجم فيه المذهب المحارب جملة وعموما ولم يدلل الفزالي لاعتراقات مهمة تصفية جائزة مناقضة لا ارتباط بينها ، ولم يجادل الفزالي فيها على طريقة المحامي ، وذلك كما يصنع في ايماننا التي هبط فيها النقاش وانحط ، وانما سار على غرار اب لجميع ديني أو رئيس لمنظمة ثقافية .

التفكير فيه بعد فهمه قريبا من سنة ، أعاوده ، وانفق غوائله واغواره ،
حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتليس ، وتحقيق وتخيل اطلاقا لم
أشك فيه » (١٦) . ولذا فقد ألف الفزالي كتابا أبان فيه « مقاصد
الفلاسفة » وكلامهم . وقد حكى الفزالي قصة هذا الكتاب في مقدمته ،
حيث يقول : « أما بعد فاني التمست كلما شافيا في الكشف عن تهافت
الفلاسفة وتناقض آرائهم ، ومكامن تليسهم واغوائهم ، ولا مطمح في
اسعافك ، الا بعد تعريفك مذهبهم واعلامك معتقدهم ، فان الوقوف
على فساد المذاهب قبل الاحاطة بمداركها ، محال ، بل هو رمي في
العماية والضلال . فرأيت ان اقدم على بيان تهافتهم كلاما وجيزا
مشملا على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية والالهية ،
من غير تمييز بين الحق منها ، والباطل . بل لا اقصد الا تفهيم غاية
كلامهم ، من غير تطويل بذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد
الخارجة عن المقاصد ... وأورده على سبيل الاختصاص والحكاية ،
مقرونا بما اعتقدوه أدلة لهم ، ومقصود الكتاب : حكاية مقاصد
الفلاسفة ، وهو اسمه . واعرفك اولا ، ان علومهم اربعة اقسام :
الرياضيات ، والمنطقيات ، والطبيعات ، والالهيات .

(١٦) الفزالي : « المنقلد من الضلال » ، ص : ٨٥ وما بعدها ، تحقيق
ونشر الدكتور عبد الحليم محمود ، ط : ٥ : ١٣٨٥ .

اما الرياضيات :

فهي نظر في الحساب والهندسة ، وليس في مقتضيات الهندسة
والحساب ما يخالف العقل ، ولا هي مما يمكن ان يقابل بانكار وجحد :
واذا كان كذلك ، فلا غرض لنا في الاشغال بايراده .

واما الالهيات :

فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق ، والصواب نادر فيها .

واما المنطقيات :

فأكثرها على منهج الصواب ، والخطأ نادر فيها ، وانما يخالفون
أهل الحق فيها بالاسطلاحات والايرادات ، دون المعاني والمقاصد : اذ
غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظار .

واما الطبيعيات :

فالحق فيها مشوب بالباطل ، والصواب فيها مشتبه بالخطأ ، فلا
يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب ، وسيتضح في كتاب التهافت ، ما
ينبغي ان يمتد بطلانه^(١٧) .

(١٧) النزالي : « مقاصد الفلاسفة » ، نشر وتحقيق الدكتور سليمان
دنيا ، الطبعة ، المقدمة .

هكذا ابان الغزالي عن « مقاصد الفلاسفة » أولا ثم حاول
تحديد تناقضهم وتهافتهم ثانيا ، لانه لم ير كما يقول : « احدا من علماء
الاسلام صرف عنايته وهمته الى ذلك ، ولم يكن في كتب المتكلمين من
كلامهم حيث اشتغلوا بالرد عليهم الا كلمات معقدة ظاهرة التناقض
والفساد لا يظن الاغترار بها غافل عامي ، فضلا عن يدعي دقائق
العلوم » (١٨) . وهو لا يعني بالتناقض في بحوثهم مجرد الخطأ ، فليست
اخطاء الفلاسفة - من حيث هي اخطاء - هي التي دعت الغزالي الى
ان يؤلف كتابه « تهافت الفلاسفة » ومقدمته الذي هو « مقاصد
الفلاسفة » ، ولكن اخطاء الفلاسفة التي حملت الغزالي على ان يؤلف
كتابه هذين ، هي الاخطاء التي تعارضت مع مبادئ الدين ، واصوله
وعقائده . فهذا اللون من الاخطاء خاصة ، هو الذي من اجله ألف
الغزالي هذين الكتابين » (١٩) .

١٨ الغزالي : « المنقذ من الضلال » . ص : ٨٥ .

١٩ (دنيا) الدكتور سليمان) مقدمة كتاب : مقاصد الفلاسفة . ص : ١١ .
ولهذا ايضا فان الغزالي يجعل الفرق الكلامية صنفا واحدا في ردهم على
الفلاسفة ، فيقول عن نفسه انه سوف يبطل ما اعتقده الفلاسفة بالزامات
مختلفة (فالزعم تارة مذهب المعتزلة ، واخرى مذهب الكرامية . وطورا
مذهب الرافضية ، ولا انتهض ذابا عن مذهب مخصوص ، بل اجمل جميع
الفرق الباطنية واحدا عليهم . فان سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل .
وهؤلاء يتعرضون لاصول الدين ، فلننتظر عليهم فعند الشدائد تذهب
الاحقاد ، « التهافت » . ص : ٦٨ (المقدمة الثالثة) .

وقد جاء في افتتاحية كتاب « تهافت الفلاسفة » ما يوضح ذلك
أتم وضوح . قال الغزالي : « أما بعد ... فاني قد رأيت طائفة
يعتقدون في انفسهم التميز عن الاتراب والنظراء ، بمزيد الفطنة
والذكاء ، قد رفضوا وظائف الاسلام من العبادات واستحقروا شعائر
الدين ، من وظائف الصلوات ، والتوقي عن المحظورات ، واستهانوا
بتعمدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيدوه ، بل خلعوا
بالكلية ربة الدين بفنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطا يصدون عن
سبيل الله ، ويغفونها عوجا ، وهم بالآخرة هم كافرون . ولا مستند
لكفرهم ، غير تقليد سماعي النفي ، كتقليد اليهود والنصارى ، اذ جرى
على غير دين الاسلام نشوءهم واولادهم ، وعليه درج آباؤهم
 واجدادهم ، وغير بحث نظري ، صادر عن التعثر بأذيال الشبه الصارفة
عن صوب الصواب ، كما اتفق لطوائف من النظائر في البحث عن العقائد
والآراء ، من اهل البدع والاهواء . وانما مصدر كفرهم سماعهم اسماء
هائلة : كسقراط ، وبقرات ، وافلاطون وارسطوطاليس ، وامثالهم ،
واطناب لطوائف من متبعيهم وضلالهم ، في : وصف عقولهم ، وحسن
اصولهم ، ودقة علومهم : الهندسية ، والمنطقية والطبيعية والالهية
واستبدادهم — لفرط الذكاء والفطنة — باستخراج تلك الامور الخفية .
وحكايتهم عنهم انهم — مع رزانة عقولهم ، وغزارة فضلهم — منكرون
للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الاديان والملل ، ومعتقدون انها

نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة» (٢٠) .

وبعد ذلك ، يورد الفزالي أوجه الانحراف والزلل والمخالفة من الفلاسفة للدين فيقول : « ان مجموع ما غلطوا فيه يرجع الى عشرين اصلا يجب تكفيرهم في ثلاثة منها ، وتبديعهم في سبعة عشر ولا يبطال منزههم في هذه المسائل العشرين ، صنفنا كتاب التهافت .

اما المسائل الثلاث ، فقد خالفوا فيها كافة المسلمين ، وذلك في قولهم :

٢٠. الفزالي : « تهافت الفلاسفة » : ص : ٥٩ - ٦٠ (الطبعة الثانية - سلسلة ذخائر العرب - ١٥ دار المعارف ، ١٩٥٥) وهكذا فان نزعة الفزالي في التهافت تغلب عليها السلبية ، فيقول عن نفسه انه لا يدخل في الاعتراض على الفلاسفة (الا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت - التهافت : المقدمة الثالثة ، ص : ٦٨) وطريقته ان يعارض اشكالات الفلاسفة باشكالات مثلها من غير يحلها . ليبين فساد آرائهم وتلبساتهم فيها . وعجزهم عن اثبات ما يزعمون وليظهر ما في ادلتهم من سفسطة وقصور ، او يلزمهم على اصولهم الزامات لا يقبلها العقل . اما آراؤه الخاصة ، واثباتها فانه قد وعد بانه سيؤلف في ذلك كتابا يسميه (قواعد العقائد) ، وهو احد كتب الاحياء يعنى فيه بالاثبات كما اعتنى في التهافت بالهدم (انظر تعليق الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريده على الصفحة ٢٢٢ من ترجمته للكتاب : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » للمستشرق الهولندي دي بوير) والى هذا الرأي ذهب شمولدير وفان دينبرغ في مقدمة ترجمته لتهافت التهافت (ص : ١٢٠) . اما المستشرق مونك فيعارض هذا الرأي ويرى ان غرض الفزالي لم يكن سلبيا محضا بل كان يستهدف هدم تلك المذاهب الفلسفية بتقد عنيف عام) انظر : الدكتور محمد يوسف مرسى : « بين الدين والفلسفة » ص : ١٨٨ .

١ - ان الاجساد لا تحتر ، وانما المثاب والمقاب هي الارواح
المجردة ، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمية .

٢ - ومن ذلك قولهم : ان الله تعالى يعلم الكليات دون
الجزئيات ، وهذا ايضا كفر صريح ، بل الحق انه « لا يعزب عن علمه
مثقال ذرة في السموات ولا في الارض » .

٣ - ومن ذلك قولهم بقدّم العالم وأزليته ، فلم يذهب أحد
من المسلمين الى شيء من هذه المسائل .

واما وراء ذلك : من تفهيم الصفات ، وقولهم ، انه عليم بالذات
لا يعلم زائد على الذات وما يجري مجراه ، فمذهبهم فيها : قريب من
مذهب المعتزلة ، ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك^(٢١) .

(٢١) الفزالي : « المتقدم من الضلال » ، ص : ١٠١ ، وايضا :
« التهاافت » ، الخاتمة ، ص : ٢٩٢ ، وهذه القضايا الثلاث هي من جملة
القضايا الفلسفية الكبرى التي ادانتها الكنيسة المسيحية ايضا سنة
١٢٧١ ، باعتبارها تصطدم بجوهر العقيدة . وشيوع هذه المسائل في
الاساط الكنيسية كان نتيجة مباشرة لتأثير عدد من الفلاسفة المدرسين ،
وخاصة اتباع المدرسة الرشدية اللاتينية في باريس في القرن الثالث عشر
والتي تزعمها سيجر دي بارابانت . بآراء ابن رشد وتبعيته لارسطو ،
انظر : رينان : « ابن رشد والرشدية » ترجمة عادل زعيتير ، ص : ٢٧٨ ،
ايضا الدكتور ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة ، ص : ١٤٠ .

كان من اثر هذه الضربة المؤلة التي وجهها الغزالي الى الفلسفة ،
ان ركبت الفلسفة وضعف التفكير الفلسفي في العالم الاسلامي (٢٣) ،
وبعد مضي مائة عام من تأليف الغزالي للتهافت ، رأى قاضي قرطبة
وفيلسوف الاندلس الشهير - ابن رشد من واجبه - دفاعا عن
الفلسفة - ان يرد عليه في كتابه « تهافت التهافت » ليميد للفكر
الفلسفي في الاسلام اعتباره ويضخ فيه زخما جديدا وان يلتمس
لاصحابه العذر فيما وقعوا فيه ، وتبرئة الذمة مما نسبته الغزالي اليهم
من كفر وتبديع وزندقة .

ولقد افصح ابن رشد عن غرضه من كتابه تهافت الفلاسفة بوضوح
وايجاز ، فهو يقول في الديباجة : « وبعد حمد الله الواجب ، والصلاة
على جميع رسله وانبيائه ، فان الغرض من هذا القول ان نبين مراتب
الاقاويل المثبتة في كتاب التهافت لابي حامد ، في التصديق والاقناع ،

(٢٢) بالغ القدامى وبعض المعاصرين في التأثير السلبى الذى احدثته
كتابات الغزالي على الفلسفة ، فظنوا ان حملة الغزالي قضت على كل
تفكير فلسفى ، وحملهم هذا بالتالى الى الوقوف بالفلسفة في الشرق عند
القرن السادس الهجرى . الا ان الدراسات الحديثة اوضحت « ان هذا
زعم باطل ، فهناك تفكير فلسفى اسلامى امتد الى اليوم وان اكسى
بالوان مختلفة » ، انظر : الدكتور ابراهيم بيومى مذكور ، « في الفلسفة
الاسلامية » ، ص : ٢٠١ . انظر ايضا : هنري كوربان : « تاريخ الفلسفة
الاسلامية » ، ص :

وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان (٣٣) .

ولقد اسهب ابن رشد كل الاسهاب في دفع التهم التي وجهها
الغزالي الى الفلاسفة فرأى ان مآخذ الغزالي على الفلاسفة تنقسم الى
اربعة أقسام :

- (١) قسم يتفق مع ما صحت نسبته الى ارسطو . (٢) وقسم
يتفق مع ما يذهب اليه ابن سينا والمشاؤون العرب فحسب .
- (٣) وقسم هو اقرب الى الافتراء على الفلاسفة فلا يلزمهم اذن بشيء .
- (٤) وقسم ، ان دل على شيء فعلى تقصير الغزالي عن ادراك غرض
الفلاسفة اصلا (٣٤) .

ومع كل الجهد الذي بذله ابن رشد في رد الاعتبار الى الفكر
الفلسفي فان محاولته هذه لم تثر في اعادة الحياة الى الفكر الفلسفي ،
ومرد ذلك في رأينا هو :

(٢٣) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، المقدمة ، ص : ٥٥ (سلسلة
ذخائر العرب ، ٣٧ ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، دار المعارف ١٩٦٤) .

(٢٤) الدكتور ماجد فخري : « ابن رشد » ، ص : ٥٨ .

أولا :

ما كان يتمتع به الفزالي من مكانة روحية كبيرة ، بحيث صار يمثل ثورة روحية فعالة بشت في العلوم الدينية والحياة الدينية الاسلامية ، روحا جديدة وبعثها بعثا جديدا ولا عجب انه لخص موقفه من الدين والعلوم الدينية ، بأنه موقف « احياء عندما اطلق هذا الاسم على كتابه العظيم الذي شرح فيه اتجاهه الجديد في جميع نواحيه (٢٥) » . فرجل هذا شأنه ومكانته ، لا بد وان يكون اثره اعمق واقد و اقوى من الاثر الذي تركه ابن رشد الذي بقي وشرذ واتهم في دينه وامتنع وصدر عليه منشور اصدره الفقهاء تضمن تحريم الفلسفة التي نشرها وتعريف الملا بأنه (أي ابن رشد) قد مرق عن الدين وانه استوجب لعنة الضالين « (٢٦) » .

(٢٥) الدكتور (ابو الملا عفيفي) : « اثر الفزالي في الحياة الروحية والعقلية في الاسلام » ، ص : ٧٢٨ (مقالة ضمن كتاب : مهرجان الفزالي في دمشق) .

(٢٦) الطويل (الدكتور توفيق) : « قصة النزاع بين الدين والفلسفة » ص : ١١٦ . لم تدم محنة ابن رشد التي اصابته حوالي سنة ١١٩٥ ميلادية طويلا ، اذ لم يلبث الخليفة ان رضي عنه وجنح الى تعلم الفلسفة مما يؤدي ما يذهب اليه غوته من ان المنصور ابو يوسف يعقوب ، انما امتحنه بهذه المحنة ، لا انتقاما منه او اضطهادا له ، بل حدا من غلواء الجمهور والفقهاء الذين درجوا بين لفترة والاخرى على المناداة بتكفير الفلاسفة والتنكيل بهم ، انظر رينان : « ابن رشد والرشدية » ترجمة عادل زعيتر ، ص : ٣٩ وما بعدها ، وايضا : الدكتور ماجد فخري : المصدر السابق ، ص : ١١ - ١٢ .

ثانيا :

« ورغم ان ابن رشد اظهر نفسه في هذا النقاش استاذاً كاملاً في الفلسفة الارسطوطاليسية وكان يتناول حججه بفهم تام ومهارة تستحق الاعجاب » (٢٧) ، فان الغزالي في تهافته يبدو « كأن أكثر اصالة واطرح شخصية واعظم تجرداً من ابن رشد ، ومن ثم كان اثره الهدمي اعظم من عمل ابن رشد لتبرئة الفلسفة مما اتهمت به » (٢٨) .

ولقد توالى بعد « التهافت » كتابات عدائية للفلسفة والمشتغلين بها ، من ذلك فتوى ابن الصلاح الشهرزوري ، الفقيه المحدث المشهور ، والتي جاءت جواباً على سؤال ملخصه : هل اباح الشارع الاشتغال بالمنطق تعلماً وتعليماً ، وهل يجوز ان تستعمل الاصطلاحات المنطقية في اثبات الاحكام الشرعية ؟ وماذا يجب على ولي الامر فعله بازاء شخص من اهل الفلسفة معروف بتعليمها والتصنيف فيها ؟ فأجاب ابن الصلاح قائلاً :

« الفلسفة اس السفه والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار

(٢٧) فالزور - ريتشارد : « الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الانساني » ، ترجمة محمد توفيق حسين ، ص : ٧٣ .
(٢٨) الدكتور ابراهيم بيومي : البحث السابق ، ص : ٢١٥ .

الزيف والزندقة ومن تفلسف عمت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة ،
المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة ، ومن تلبس بها تعلمنا قارنه
الغذلان والحرمان ، واستحوذ عليه الشيطان ، وأي فن أخزى من فن
يمعي صاحبه ويظلم قلبه عن نبوة نبينا ٠٠٠

واما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشرر ، وليس
الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما اباحه الشرع ، ولا استباحه احد من
الصحابة والتابعين والائمة المجتهدين والسلف الصالحين ، وسائر من
يقتدي به اعلام الامة وساداتها وقاداتها ، قد برأ الله الجميع من معرفة
ذلك واداناه ، فطهرهم من اوصابه ، واما استعمال المصطلحات المنطقية
في مباحث الاحكام الشرعية ، فمن المنكرات المستبعدة والرقاعات
المستحذنة وليس للاحكام الشرعية - ولله الحمد - افتقار الى
المنطق اصلا « (٢٩) » .

والنقمة التي نلاحظها في هذه الفتوى ، قد ترددت في اقوال من
خاصموا الفلسفة بمد ذلك ، ومن هؤلاء طائش كويرى زاده (ت ٩٩٢هـ)
الذي يقول في كتابه « مفتاح السعادة » : « واياك ان تظن من هذا او

٢٩) الشهرزوري (ابن الصلاح) : « فتاوى ابن الصلاح » ، ص : ٣٤
- ٣٥ ، القاهرة ، ١٣٤٨ .

تعتقد ان كل ما اطلق عليه اسم العلم ، حتى الحكمة الموهبة التي اخترعها الفارابي وابن سينا ، وحقه نصير الدين الطوسي ، ممدوحا ، هيئات هيئات ، ان ما خالف الشرع فهو مذموم سيما طائفة سمووا انفسهم حكماء الاسلام عكفوا على دراسة ترهات اهل الضلال وسموها الحكمة ، وربما استهجنوا من عرى عنها ، وهم اعداء الله واعداء انبيائه ورسله ، والمعرفون كلهم الشرمة عن مواضعه ولا تكاد تلقي احدا منهم يحفظ قرآنا ولا حديثا ، وانما يتجملون رسوم الشرمة حذرا من تسلط المسلمين عليهم ، والا فهم لا يعتقدون شيئا من احكام الشرع ، بل يريدون ان يهدموا قواعده ، وينقضوا عراه ، عروة عروة ، فالحذر الحذر منهم ، وانما الاشتغال بحكمتهم حرام في شريعتنا ، وهم أضر على عوام المسلمين من اليهود والنصارى ، لانهم مستترون بزي الاسلام» (٣٠) .

وقد اتخذ رد الفلسفة ، عند ابن تيمية الحراني وتلميذه ابن قيم الجوزية ، صورة قد منهجي هادم للمنطق الارسطي ، الذي استسلم له بعض الفقهاء الكلاميين وخططوه بمناهج الاصوليين ابتداء من الغزالي والرازي ، فكتب ابن تيمية كتابا في هذا الخصوص مثل « الرد

(٣٠) كبرى زاده : « مفتاح ومصباح دار السيادة » ، ص : ٢٦ - ٢٧

على عقائد الفلاسفة » و « نصيح اهل الايمان في الرد على منطق اليونان » و « كتاب نقض المنطق » ، وجرى ابن قيم الجوزية مجرى استاذ ابن تيمية في عدائه للفلسفة ، ولكنهما كانا — فيما يقول الاستاذ المرحوم مصطفى عبد الرازق — « ممن اتصل بها — أي الفلسفة — وألم بعلومها فيما ألما به من مختلف العلوم ، واسلوبهما في النقد والجدل عنيف ، غير ان نقضات النظر العميق والاطلاع الواسع تخفف من لذع اسلوبهما » (٣١) .

وقد جرت في اواخر القرن الماضي واولئل هذا القرن محاولات جدية بناء ، شبيهة في بعض جوانبها ، بالمحاولة التي بذلها ابن رشد من قبل ، قصد تجديد الفكر الفلسفي في الاسلام واعادة الشباب والقوة الى بنيانه ، وتمهد اصوله وجذوره بالتقحيح والتهديب والغربة والسبك ، ويعتبر من اشهر رواد هذه الحركة التجديدية السيد جمال الدين الافغاني والشيخ محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا والدكتور محمد اقبال ، ورغم ما في محاولاتهم الفكرية من نقص ، هو ثمرة الانطلاقة القوية غير المترنزة والتي جاءت كرد فعل للبيئة الفكرية الجامدة التي اغلقت باب الاجتهاد وانكرت على العقل دوره

(٣١) عبد الرازق (الشيخ مصطفى) : « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ، ص : ٨٩ .

في فهم الشريعة من جهة ، وفترة سيادة العقل التي سادت اوروبا خاصة
بعد الفتوحات العلمية التي حصل فيها العلم على انتصارات عظيمة من
الجهة الاخرى ، فان هذه الصيحة كانت كميلة بإيقاظ الهمم وإيقاد
الفكر ، ولعل المستقبل القريب يرى نشاطا فكريا قويا في البلاد
الاسلامية ، يمد للفكر الاسلامي نضارته وشبابه كملسفة قوية رائدة
لل بشرية نحو الاستقرار النفسي والسعادة .

القسم الثاني

مشكلات فلسفية

الفصل الأول

« العالم بين القدم والحوث »

سبقت الاشارة الى ان القول بقدم العالم ، كان احد الامور الثلاثة التي كمر فيها الغزالي الفلاسفة في الاسلام ، وقبل معالجة الموضوع في صورته التفصيلية ، تجدر الاشارة الى وجهات النظر المختلفة التي ظهرت في الفكر الفلسفي العام ، بخصوص تحديد الصلة بين الله (الخالق) وبين العالم (المخلوق) ، والتي يمكن حصرها فيما يلي :

اولا :

الاتجاه المادي الصرف ، الذي يرى اشياعه ، ان العالم المادي ازلي ابدي بجواهره واعراضه ، تسيره قوانين ذاتية آلية ، ويضيف

هؤلاء الى هذا الاعتقاد بأن هذا العالم غير مخلوق لله ، بل لا وجود
للخالق اصلا ، فلا شيء يكون من العدم « Ex Nihilo Nihil Est »
كما افصح لوقيطس (ت : ٥٥ ق ٠ م) صاحب الفكر المادي في التاريخ
بذلك في كتابه المشهور « طبيعة الاشياء » De Rerum Natura (١) .

ويطلق الاسلاميون على انصار هذه الفكرة اسم « الدهرية »
و « الزنادقة » ، يقول الغزالي عن مذهبهم : « الصنف الاول (من
اصناف الفلاسفة) الدهريون ، وهم طائفة من الاقدمين جحدوا
الصانع المدير ، العالم القادر ، وزعوا ان العالم ، لم يزل موجودا ،
كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من

(١) لوقيطس : « طبيعة الاشياء » . الكتاب الاول . الفقرة : ١٦٦ .
ضمن سلسلة :

The Great Books of the western world, No. 12.
وانظر ايضا : دائرة المعارف الفلسفية - مادة : لوقيطس . ٥٠ / ١٩٠ .

الحيوان وكذلك يكون ابدا ، وهؤلاء هم « الزنادقة » (٢) .

(٢) الفزالي : « المنقذ من الضلال » ، ص : ٨٧ (تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود الطبعة الخامسة ، رجب : ١٣٨٥) . من ممثلي هذا المذهب المادي الالهادي اصحاب نظرية الفرة من الفلاسفة اليونان : ديمقريطس ، لوقيطس ، ابيقورس ، ومن اتباعه ايضا انبادوقليس (ت : ٤٣٥ ق.م.) الذي كان يرى « ان اختلاف الموجودات سببه التباين في عدد نسبة الاركان الاربعة بعضها الى البعض الاخر ... وهذه العناصر غير مخلوقة بل ازلية ، فلا شيء يأتي من لا شيء ، ولا يفنى شيء الا لا شيء ، فما هو موجود فهو موجود ، ولا مجال لكون او فساد بمعنى المصطلح الواسع (انظر : الدكتور جعفر آل ياسين : فلاسفة يونانيون ، ص : ٨٠) ، وكان انبادوقلس يرى : « ان تغيرات العالم ليست مسيرة وفق هدف منشود لكنها « المصادفة » او « الضرورة » وحدهما هما اللذان يسيرونها » (انظر : رسل : « تاريخ الفلسفة الغربية » ، ص : ١٠١ - الترجمة العربية) . وقد عرض الاستاذ سائتلانا حجج القدماء في الرد على هذا المذهب المادي في كتابه المشهور « المذاهب الاسلامية » : ثم استطرذ يقول : « واما القول بالطبيعة ، وان لا شيء غيرها ، فهو لا يرضي العاقل المتبصر ، كانه يقول : نعم اننا لا انازع في كون الطبيعة والحركة من اصول الموجودات ، وانا توقفت في كيفية صدور الفعل منها . فلو لم يكن هناك الامادة تتحرك من الابد الى الابد ، فمن اين حصل لهذا العالم ، هذا النظام العجيب ، والترتيب الغريب ، الذي حارت فيه العقول وقصرت عن ادراكه الفحول » . يقول كرادفو (الفزالي) ص : ٥٩ ، « هذا المذهب المكسال الذي كان ينفي المبادئ والاصول العزيزة على الذهن اليوناني ، استطاع ان ينبت في كل زمن في دماغ اي خليي او خليع كان » .

ثانيا :

الاتجاه الثاني ، الذي يرى انصاره ان العالم قديم بالزمان دون الذات (**Eternal**) ، وان المادة الاولى التي نشأ منها الكون ، لم تكن من شيء ولا تقدمه زمان ، وانما وجدت هكذا من تلقاء نفسها . وهم مع ذلك لا يرون في القول بقدم مادة العالم انكارا للخلق ولا تعريضا لوجود الله للوجود والانكار ، بل يرون فيما يتصل بالعدم انه يكفي ان يتصور عقلا ان العالم ما كان يمكن ان يوجد من نفسه لو لم يوجد الله ، فهذا الوجود من غيره معناه عدمه . واشياع هذا الاتجاه يعرفون عادة بـ « القائلون بالقدم الزماني » أو « الخلق المتصل » أو « الحدوث الذاتي » وينسبه الغزالي الى جمهور الفلاسفة ، فيقول : « اختلف الفلاسفة في قدم العالم ، فالذي استقر عليه جماهيرهم من المتقدمين والمتأخرين ، القول بقدمه ، وانه لم يزل موجودا مع الله تعالى ، ومعلولا له ، ومساوقا له ، غير متأخر عنه بالزمان ، مساوقة المعلول للعلة ، ومساوقة النور للشمس ، وان تقدم الباري عليه ، كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة ، لا بالزمان . وحكي عن افلاطون انه قال : العالم مكون محض . ثم منهم من اول كلامه ، وأبى ان يكون حدوث

العالم معتقدا له « (٣) » .

وهذا الذي قله الفزالي ، شبيه لما ذكره ارسطو في : « السماع الطبيعي » ، اذ يقول : « الاقدمون كلهم عدا افلاطون ذهبوا الى ان الزمان قديم ، اما هو فقد جملة حادثا ، اذ قال انه وجد مع السماء وان السماء حادثة » (٤) . وقد استند ارسطو في تقريره ذلك على نص ورد في محاوراة « طيماؤس » مفاده القول بحدوث العالم . فقد ورد فيها قوله : « كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة ، والعالم حادث ، فقد بدأ من طرف اول ، لانه مرئي ومحسوس وله جسم ... »

(٣) الفزالي : « تهافت الفلاسفة » ، المسألة الاولى : ص : ٧٤ ، (تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، الطبعة الثانية) القاهرة سنة ١٩٥٥ . وانظر ايضا : « شرح الدواني على العضدية » ، حيث يقول : « نقل عن افلاطون القول بحدوث العالم ، ف قيل ان مراده الحدوث الذاتي ، ولا يمكن حمله على الحدوث الذاتي ، كما لا يخفى ، ثم نقل الحدوث الزماني عنه ، مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الانسانية ، و قدم البعد المجرد (ضمن كتاب : محمد عبده « بين الفلاسفة والمتكلمين » ، ١/٤١) ، قارن ايضا : فان دنبرغ ، في مقدمة ترجمته لتهافت التهافت ، ص : ١٦ ، حيث يقول : « ارسطو هو اول من اخترع القول بقدم مادة العالم ، فالفلاسفة الذين سبقوه ، اما اعتقدوا بان العالم وجد من مادة اولية ، او انه نتيجة تطور لسلسلة من العوالم السابقة عليه » ، قارن ايضا : رسل (تاريخ الفلسفة الغربية) ، ص : ٢٣٥ .

(٤) يوسف كرم : الفلسفة اليونانية ، ص : ١٠٧ .

فهو خاضع للتغيير والحدوث ، وله صانع «^(٥) . الا ان تلاميذ ارسطو الاولين ، ومن جاء بعدهم انكروا ما نسب ارسطو الى افلاطون وعارضوه في اجرائه الكلام على ظاهره ، وقالوا : ان طيماؤس قصة ، وان للقصة عند افلاطون حكما غير حكم الحوار والخطاب ، وان الغرض من تصويره العالم مبتداء في الزمان ، ومن قوله : قبل ، وبعد ، سهولة الشرح فقط «^(٦) .

ومهما كان ، فان الغالب عند من أرخ للفلسفة اليونانية من المسلمين القدماء الاخذ بقول ارسطو الذي ذهب فيه الى ان القول يقدم العالم انما استحدثه هو ، اما من كان قبله ، فكانوا يرون انه حادث . يقول الشهرستاني : « ان القول في قدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع - والقول بالعلة الاولى ، انما شهر بعد ارسطوطاليس ، لانه خالف القدماء صريحا ، وابتدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا ، فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرخوا القول فيه والا فالقدماء انما ابدوا فيه ما نقلناه »^(٧) .

(٥) طيماؤس : ٣٨ ب (٤٥٠ - ٤٥١ د) .

(٦) يوسف كرم : المصدر السابق ، ص : ١٠٧ وما بعدها .

(٧) الملل والنحل : ١٤٩/٢ .

ثالثا :

الاتجاه الثالث ، ويمثله علماء الكلام في الأديان السماوية الثلاث الكبرى ، الذين يرون ويعتقدون : ان الله تعالى خلق العالم من العدم « Creation Ex Nihilo » ، فالصلة بين الباري تعالى والعالم ، صلة بين السبب والنتيجة ، فالله سابق للكون وهو خالقه ، وهو الذي اوجده بعد ان لم يكن شيئا مذكورا ، وهذا مذهب اهل الابداع والاختراع القائلون بالابجاد المنفصل وبالخلق من العدم . يقول الدواني في شرحه على العقائد المضدية : « اجمع السلف من المحدثين وأئمة المسلمين واهل السنة والجماعة - رضي الله عنهم - على ان العالم وهو ما سوى ذاته تعالى وصفاته - حادث بقدرة الله بعد ان لم يكن ، أي وجد بعد العدم ، بعدية زمانية ، والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة »^(٨) . لذا فقد تجرد المتكلمون للرد على الفلاسفة في قولهم بأزلية العالم او قدمه ، لانهم اعتبروا هذه المشكلة مرتبطة ارتباطا وثيقا بمشكلتين فلسفتين كبيرتين هما : مشكلة التدليل على وجود الصانع ومشكلة الخلق والابداع . فقد بنى المتكلمون عامة دليلهم على وجود الصانع على مقدمة الحدوث ،

(٨) شرح الدواني على المضدية ، ص : ٣٠ - ٣١ .

فذهبوا الى ان العالم — وهو حادث ، او محدث عندهم — لا بد له من محدث ، بلا استثناء الى ما يعرف بمبدأ الترجيح او التخصيص ، وهذا المحدث هو الله ، هذا من جهة ، اما من جهة ثانية ، فقد ذهب الكلاميون الى ان انكار حدوث العالم يلزم عنه انه لا صانع له ، فاذا تثبتت الفلاسفة بقولهم ان للعالم صانعا او فاعلا ، كانت قولتهم تملك ضربا من التلبس او المجاز كما يقول الغزالي^(٩) .

(٩) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ١٢٠ ، « في بيان تلبسهم بقولهم : ان الله فاعل العالم وصانعه ، وان العالم صنعه وفعله ، وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة » . وقبل الغزالي فهم المتكلمون عموما راي المشائين على هذا السبيل ، يقول الامام الماتريدي السمرقندي في كتاب التوحيد (مخطوطة كمبرج ، الورقة :) « حققوا الاشياء في القدم ، وجعلوا من الله ايجادها ، لا احداث شيئها ، وكانت الشئية لابه ، فيكون العالم عندهم في التحقيق حدثا عن اشياء ، لا انه احدث عن غير شيء » . . . ثم صار هذا هو الحكم السائد المعتمد منذ عصر الغزالي فيما يتعلق بالفلاسفة في الاسلام ، ومما يجب التنويه اليه هو ان الكندي « يقرر في وضوح وصراحة بان هذا العالم محدث من لا شيء ضربة واحدة في غير زمان ومن غير مادة ما ، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعالة اولى ، هي الله . ووجود هذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الارادة الالهية الفاعلة لذلك ، بحيث لو توقف الفعل الارادي من جانب الله لانعدم العالم ضربة واحدة وفي غير زمان ايضا » . انظر : الدكتور عبد الهادي ابو ريده : رسائل الكندي الفلسفية ، المقدمة ، ص : ٦٢ .

رابعاً :

الاتجاه الرابع ، وهو رأي جمهور المعتزلة الذين قالوا : « ان الله خلق الكون ، خلقه من العدم ، لكنهم عجزوا في الحقيقة عن التحرر تماما من فكرة فلاسفة الاغريق وخاصة ارسطو ، فطنوا ان العدم الذي خلق منه العالم ذات حقيقة ، وانه يحترى على مسأله يسمنه : جواهر الاشياء واعراضها ، قبل ان توجد بالفعل . وواضح - كما يقول الدكتور محمود قاسم ، ان هذا الرأي الذي يقصده المعتزلة لا يفترق كثيرا عن رأي الفلاسفة القائل بقدم العالم ، ذلك لان العدم الذي يعد ذاتا سابقة للكون ، ليس في التحليل الاخير سوى نسخة من المادة القديمة عند فيلسوف مثل ارسطو . فكان المعتزلة انساقوا رغما عن حرصهم على ما جاء به الوحي ، الى التسليم بقدم المادة الاولى التي تخلق منها الاشياء ، فالعدم ليس اذن فكرة مجردة من كل مضمون ، او تقيا محضا ، بل هي تعبر عن الشيء المعلوم الذي يمكن ان يوجد بالفعل ، وقد اعترفوا صراحة بان الشيء المعلوم ، الممكن الوجود ، ذات حقيقة ينقلها الله بالخلق من العدم الى الوجود ، لذا فان بعض كتاب الفرق ، ومنهم البغدادي والشهرستاني اتهموا القائلين بان المعلوم شيء « بأنهم كانوا يضررون

قدم العالم ، ولما لم يجسروا على اظهاره قالوا بما يؤدي اليه « (١٠) .
يقول الشهرستاني : « اختلف المعتزلة في تسمية المعدوم شيئا فمنهم
من قال : لا يصح ان يكون المعدوم معلوما ولا مذكورا ، ولا يصح
كونه شيئا ولا ذاتا ولا جوهرًا ولا عرضا ، وهذا اختيار الصالحين
منهم ، وهو موافق لاهل السنة ، في المنع من تسمية الشيء المعدوم
شيئا . وزعم آخرون من المعتزلة : ان المعدوم شيء معلوم ومذكور ،
وليس بجوهر ولا عرض ، وهذا اختيار الكمي منهم . وزعم الجبائي
وابنه ابو هاشم ان كل وصف يستحقه الحادث لنفسه او لجنسه فان
الوصف ثابت له في حال عدمه . وزعم ان الجوهر كان في حال عدمه
جوهرا ، وكان العرض في حال عدمه عرضا ، وكان السواد سوادا
والبياض بياضا في حال عدمهما . وفارق الخياط هذا الباب جميع
المعتزلة وسائر فرق الامة فزعم : ان الجسم في حال عدمه يكون
جسما ، وقال : كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت

(١٠) البغدادي : « اصول الدين » . ص : ٧١ .

له في حال علمه » (١١) .

خامسا :

الاتجاه الاخير ، ويرى اتباعه ان الخلق والابداع ، عبارة عن اختراع الصور وابداعها (دون المواد) واثباتها في الهيولي من قبل واهب الصور او العقل الفعال . فالموجودات الجزئية في نظر هؤلاء تصدر عن الاول (الله) ضرورة ، وذلك بتوسط سلسلة من المبادئ المفارقة للمادة ، تعرف بالمقول المفارقة . ولما كان لا يصدر عن الواحد في مذهبهم الا الواحد ، فقد ذهبوا الى ان الكثرة تدخل على

(١١) الشهرستاني : « الملل » ٩٧/١ . البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص : ١٦٤ ، (رأي المعتزلة في ان « المعدوم شيء » محاولة لاصطناع وجهة النظر الارسطية التي ترى بان النخلق عملية تطويرية وتحول من الامكان الى الوجود الحقيقي ، فكان ثمة حالة وسطي بين طرفي العدم المحض والوجود الحق ، هي حالة الامكان . والقول بالكُمون فكرة كان لها مشايخون في صفوف المعتزلة ، وكان النظام يجهر القول بها . ومعروف ان المتكلمين عموما ، والاشاعرة على وجه التخصيص ، رفضوا حالة الوجود الوسط وتصوروا تبعا لذلك الخلق عملية انتقال مباشرة من العدم المحض الى الوجود الفعلي ، ومن ثم نفوا الحركة بالمفهوم الارسطي وتصوروا الخلق عمليات متجددة لا رابطة بينها سوى الاقتران في زمن الوقوع ، انظر : فان دنبرغ ، المصدر نفسه : ج ١ ، ص : ١) .

الموجودات من قبل نسبتها المزدوجة الى الاول من جهة ، والى ذواتها من جهة اخرى ، أي من قبل كونها واجبة بالاول وجائزة بذاتها . وقد صور ابن سينا الصدور على الوجه الآتي :

(ان الموجود الاول لا يحتوي على نوع من الكثرة ، اما المعلوم الاول الذي يصدر عنه ففيه : ثنائية وتثليث . اما الثنائية : فهي انه واجب بسبب غيره وممكن في ذاته . اما التثليث : فهو انه له ثلاثة انواع من الادراك : فهو (١) اما ان يدرك الموجود الاول ، (٢) واما ان يدرك ذاته على انها ممكنة بحسب ماهيتها ، (٣) واما ان يدرك ذاته على انها واجبة بسبب الله . فاذا ادرك الموجود الاول : فاض عنه عقل ثان ، واذا ادرك نفسه على انه واجب الوجود بغيره : فاضت عنه نفس الفلك الاقصى ، أي السماء التاسعة واذا ادرك ماهيته على انها ممكنة الوجود : فاض عنه جرم الفلك الاقصى . ومن العقل الثاني تفيض ثلاثة امور : عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه ، ثم يفيض من الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه ومن الرابع يفيض عقل خامس ونفس فلك المشتري وجسمه ، وهكذا حتى ينتهي الفيض عند العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال ومن هذا العقل الاخير الذي تساعده طبائع الافلاك تفيض المادة التي تقبل

الكون والفساد (١٣) .

ان هذه الفكرة التي عرفت بالصدور او الفيض (Emanation)

ترتبط تاريخيا برجال الافلاطونية المحدثنة (New - Platonism)

- وخاصة افلوطين المعروف عند العرب بالشيخ اليوناني (ت/٢٦٩ م) .
- لقد اراد هؤلاء ان يتجاوزوا الصعوبة التي تلزم - في رأيهم - عن صدور الكثير (العالم المادي بجزئياته) عن الواحدة (الله) ،
- صدورا مباشرا دون ان تعترى ذات الواحد الكثرة والتغير ، لذا
- قالوا : الواحد البسيط بما هو واحد بسيط ، انما يلزم عنه واحد .
- وفكرة الخلق بهذه الصورة قال بها كلا من ابن سينا والفارابي ، في
- الطور الاخير من فلسفتها حيث اتهايا الى انتهاج مسلك الافلاطونيين

.....

١٢) ابن سينا : « كتاب النجاة » ، القسم الثالث : الالهيات ، ص : ٢٧٥ ، « فصل في ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية » ، الفارابي : كتاب اراء على المدينة الفاضلة ، الفصل العاشر ، ص : ٤٤ . والصدور عند الفارابي ثنائيا لا ثلاثي كما هو الحال عند ابن سينا ، قارن الفزالي : تهافت الفلاسفة : المسألة الثالثة ، الوجه الثالث ، ص : ١٢٩ ، وانظر ايضا : كرادقو : ابن سينا ، ص : ٢٣٩ .

المحدثين (١٣) .

وقد رد الفزالي فكرة الصدور هذه — باسم الدين — ووصفها بـ (الشناعة) ، ووصف تمتعهم بـ (الهموس) و (سوء الظن) و (الاغترار بالعقل) وحكم على مجموع النظرية بانها ترجع الى :
ما لو حكى في منام لتعجب منه ... (١٤) .

ومن بين هذه الاتجاهات المختلفة فأتنا سنقتصر في دراستنا عن الصلة بين الله تعالى والعالم ، على الجدل الحاد الذي دار بين الفلاسفة المؤمنين الذين اثبتوا الصانع وقالوا مع ذلك بقدوم العالم وأزليته ،

(١٣) نلليو : « محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية » ، ص : ٢٤٥ (ضمن كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية : جمع وترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي) ، انظر ايضا : الدكتور محمد البهي ، الجانب الالهي من الفلسفة الاسلامية ، ص : ، وفيما يخص افلاطون مؤسس المذهب ، ومكانته في الفكر الفلسفي ، انظر :
Windband. w. « History of Ancient Philosophy » , Eng.
Trans, By : H. E. Caushman, p. 366 — 375. (Dover Publications, Inc.).

(١٤) الفزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ٧٩ ، ومقدمة التهافت المعروفة بمقاصد الفلاسفة ، ص : ٢٨٨ ، وما بعدها .

ففصلوا بين قضية الالهية واثباتها ، وقضية قدم العالم وحدوثه
وسنجدل من ابن رشد وكتابه (تهافت التهافت) ممثلا لهذا الرأي
وبين علماء الكلام الذين ربطوا قضية الالهية بحدوث العالم :
ورأوا في القول بقدمه انكارا للصانع ووجوده ، وسنجدل الامام
الغزالي وكتابه (تهافت الفلاسفة) ممثلا لهذا الرأي •

وقبل استعراض ادلة القائلين بالقدم ورد القائلين بالحدوث
عليها ، لا بد من ملاحظة جملة امور :

١ - ان هناك من يرى ان الغزالي في هجومه على الفلاسفة في
قولهم بقدم العالم ، قد لفق احتجاجاته من مصادر اجنبية وخاصة
من كتب يوحنا النحوي^(١٥) الذي ألف كتابا في ابطال قدم العالم يعرف
بهذا العنوان (ابطال القائلين بقدم العالم) (De veternitate Mundi)

(١٥) يوحنا النحوي : «John Philoponus» ، عاش في النصف
الاول من القرن السادس للميلاد ، يقول عنه ابن ابي اصيممه : « كان
قويا في علم النحو والمنطق والفلسفة وقد فسر كتباً كثيرة من الطبييات ،
ولقوته في الفلسفة الحق بالفلاسفة (عيون الانباء ، ص : ١٥١ ، القفطي :
المصدر السابق ، ص : ٣٥٦ .

وذلك ردا على بروكلس (Proclus) (١٦) الذي كان يقول بقدمه
واحترج على ما قال بثمان عشرة حجة .

وهذا الرأي قديم ، فقد اشار اليه البيهقي عند كلامه عن يحيى
النحوي فقال : « أكثر ما اورده الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه
الله ، في تهافت الفلاسفة ، تقرير كلام يحيى النحوي (١٧) ، ويذكر
الشهرزوري في كتابه — نزهة الارواح — ان الغزالي اخذ ما اورده
في التهافت من كتب يحيى النحوي . وقد مال الى تقرير هذا الرأي

(١٦) يعرف في العربية باسم برقلس . ولد في القسطنطينية سنة
٤١٠ م ، وتوفي في اثينا سنة ٤٨٥ م ، وهو زعيم الفرع الاثيني لمدرسة
الافلاطونية المحدثة الذي عرف باتجاهاته الاثينية . درس الفلسفة على
اولمبيو دوروس . ومن بعد على فلوطرس وسريانوس رؤساء المدرسة
الاثينية ، ثم تقلد هو رئاسة الاكاديمية ، له شروح على بعض محاورات
افلاطون منها شرح الجمهورية ، وباري منديس ، وطيماتوس ، وغيرها :
انظر : دائرة المعارف البريطانية : مادة : بركلس . وايضا : فندليند .
المصدر السابق : ص : ٢٨٠ — ٢٨٣ . واصل حجج برقلس مفقودة .
ولكنها مضمنة في كتاب النحوي . وقد نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي
هذه الحجج في كتابه « الافلاطونية » المحدثة عند العرب » ، وفي الملل
والنحل للشهرستاني ، تلخيص مبتور لهذه الحجج .

(١٧) البيهقي : « تنمية صيوان الحكمة » ، لاهور ، ١٣٥١ هـ .
ص : ٢٤ .

جمع من المعاصرين ، امثال دي بوير اذ يقول : « الغزالي يبطل هذه النظريات ، معتمدا من وجوه كثيرة على شرح جون فيلوبن النصراني على مذهب ارسطو . وقد كتب جون فيلوبن في ابطال نظرية قدم العالم ردا على برقلس الذي كان يقول بها » (١٨) . وقد اثبت الدكتور عبد الرحمن بدوي في مقال هام له صحة هذا الرأي وذلك عن طريق دراسة باطنية مقارنة بين نصوص « تهافت الفلاسفة » ورد يوحنا النحوي على برقلس ، وما بينهما من توافق في التعبير (١٩) . وإلى هذا الرأي ذهب ايضا الدكتور فان دنبرغ ، مترجم — تهافت التهافت — الى الانكليزية (٢٠) .

٢ — ان النزاع الحاد الذي قام في الغرب اللاتيني بين الفلاسفة المدرسين حول مشكلة قدم العالم أو حدوثه ، كان في الحقيقة اثرا مباشرا لشيوع الفلسفة الاسلامية في الغرب خاصة فلسفة ابن رشد وتعاليمه . فقد اتقسم المدرسيون الى فريقين : فريق يأخذ بأقوال ابن رشد دون تحفظ ، وقد تزعم هذا الفريق سيجر دي برابانت ، حامل

(١٨) دي بوير : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » . ص : ٢٢٣ .

(١٩) انظر مقالته : « الغزالي ومصادره اليونانية » ، ص : ٢١٩ (ضمن كتاب : مهرجان الغزالي في دمشق) .

(٢٠) فان دنبرغ : « ترجمة تهافت التهافت » لابن رشد : ١/٢ .

لواء المدرسة الرشدية اللاتينية في باريس في القرن الثالث عشر للميلاد ،
وفريق آخر يعارض فلسفة ابن رشد ، باعتبارها تصطدم في جملة قضايا
مهمة بالمعقيدة المسيحية . وقد بلغ من حدة النزاع بين هذين الفريقين ،
ان اضطرت السلطات الكنسية الى التدخل فأدان مجلس اساتذة
اللاهوت المتعقد برئاسة اسقف باريس « اتيان ثانيه » سنة ١٢٧١ ،
١٢٧٧ ، عددا من القضايا الفلسفية الكبرى التي تلزم عن تأويل ابن
رشد واتباعه لارسطو والتي تصطدم بالمعقيدة المسيحية ، كان منها
جملة الامور الثلاثة التي كثر الغزالي الفلاسفة عليها ، وهي :
(١) قولهم بأزلية العالم ، وباستحالة الخلق من العدم ، (٢) انكارهم
علم الله للجزئيات الحادثة ، (٣) قولهم بوحدة العقل البشري ،
واستحالة المعاد الجسماني (٢١) .

٣ - وكما ان الغزالي قصد من انتقاده لادلة الفلاسفة في قدم
العالم ، وبيان تهافتهم بصورة عامة ، ان ينتهي الى بيان ان حجج
الفلسفة ليست برهانية صادقة ، بل هي متناقضة متهاقنة ليخلص من
كل ذلك الى انتزاع الموضوع جملة وتفصيلا من دائرة الفلسفة واحالتها

(٢١) رينان : « ابن رشد والرشدية » . الترجمة العربية ، ص :
٢٧٨ . وما بعدها ، انظر ايضا : ماجد فخري : « ابن رشد » ، ص : ١٤٠ .

الى الوحي ليقول فيه رأيه وليبين ان العالم حادث مخلوق من العدم خلقه الله خلقا مباشرا دون واسطة ، « فلنتقبل مبادئ هذه الامور من الانبياء — صلوات الله عليهم — وليصدقوا فيها ، اذ العقل ليس يحيلها ، وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية ، فليس ذلك مما تسمع له القوى البشرية ، ولذلك قال صاحب الشرع - صلوات الله عليه - « تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله » (٣٣) ، كذلك انتهج القديس توما الاكويني سبيلا يقرب من هذا وذلك اثناء محاولته الرد على ابن رشد والرشدين من اللاتين ، حيث قرر : ان العقل لا قبل له باثبات ازالة العالم او ابطالها ، فلا سبيل الى اقامة البرهان على ضرورة احد الحدين واسقاط الآخر ، وارسطو نفسه قد صرح في كتابه « الجدل — Topics » : « بأن مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية التي لا يمكن ان يبت فيها بالبرهان لذا يجب العودة الى نصوص الكتاب المقدس في تقرير شأن العالم أقديم أم هو محدث ، وما دام الكتاب المقدس ينص على ان العالم حادث ، وجب اعتقاد ذلك

عن طريق الايمان لا عن طريق العقل « (٢٣) .

« ادلة القائلين بقدم العالم ومناقشتها »

الدليل الاول :

قالوا : (٢٤) يستحيل صدور الحادث (العالم) عن القديم .

٢٣ Aqwinas. Summa Theologica, part : I, Q : 10, p. 43 B. « انتهج علماء الكلام في اليهودية سبيلا يقرب بل ويتمائل مع هذا الذي ذهب اليه الفزالي والتديس توما الاكويني ، فيقول موسى بن ميمون « اننا نلتزم بحرفية نصوص التوراة ، ونقول بان تلك النصوص تعلمنا حقيقة تقصر عن اثباتها بالبرهان » . اما كانت ، فيرى ان الفرض القائل « ان العالم حادث » ونقيضه « بانه ازل لا اول له » مما يمكن ان يؤيد بحجج تبدو مقنعة ، الا انه يضيف القول بان « تلك الحجج لا تبلغ مرتبة اليقين والبرهان ، بل هي جدلية » ، انظر :

The Great Ideas, Asyntopicon & Great Books of the western world, the Article : « ETERNITY », p : 440 — 441.

٢٤ انظر : ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٢٥٤ ، ايضا : « الاشارات » ، القسم الثالث الفصل السادس والعاشر ، ص : ٥١٧ — ٥٢٦ . واورده الفزالي على لسانه في كتاب « التهافت » ، ص : ٧٦ وما بعدها ، والدليل كما اوضح فان دتبرغ « المصدر السابق » ، ص : ١٧ « يرتد في اصوله الى ارسطو ، ففي كتاب الاكاديميات لثيشرتون فقرات من احدى كتب ارسطو المفقودة ، وعنوانه : يذكر ارسطو « انه لا يمكن القول بان العالم حادث ، اذ كيف يعقل حدوث ارادة في عقل الله تستدعي الخلق » . الا ان المصدر المباشر لابن سينا هو كتاب يوحنا النحوي الذي اورد الدليل على لسان برقلس ثم تصدى هو لابطاله .

والاصل الذي يقوم عليه هذا القول هو التلازم بين العلة والمعلول .
فاذا فرض وجود القديم (الله) فأما ان يوجد عنه العالم على الدوام
فيكون قديما مثله وأما ان يتأخر ، وفي هذه الحال : اما ألا يتجدد
مرجح لوجود العالم في دائرة الامكان ، وأما ان يتجدد مرجح .
فيؤدي الى اشكال ، بل الى جملة اشكالات : من محدث هذا الترجيح .
ولم يحدث الان ، ولم يحدث من قبل ما دامت احوال القديم متشابهة
منذ الازل .

أو بعبارة أخرى : لماذا تأخر وجود العالم ، ولم لم يحدث قبيل
زمان حدوثه ، لا يمكن ان يكون ذلك لمجرى في الباري ، ولا بتجدد
غرض ، او وجدان آلة بعد فقدانها ، او بتجدد طبيعة ، او وقت ، او
حدوث ارادة لم تكن ، لان هذا كله محال ، اذ المقصود هنا بالمرجح :
الارادة الالهية . فحدوث العالم يقتضي حدوث الارادة ، وحدوث
الارادة يقتضي تغير حال الباري أو تسلسلها الى ما لا نهاية ،
وكلاهما ممتنع .

يعتبر الغزالي هذا الدليل « اخبل ادلتهم ، وبالاجمال كلامهم في
سائر الالهيات أركء من كلامهم في هذه المسألة » ، ثم يتناول الدليل

بالمناقشة ويعرض لإبطاله من وجهين :

الاول :-

ان العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الزمان الذي وجد فيه ، وان يستمر العدم الى الغاية التي استمر اليها ، وان يبتدىء الوجود من حيث ابتداء ، وان الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وانه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد ، وما المحيل له ؟ (٢٥) . وهكذا فمن رأي الغزالي ان ثمة ارادة قديمة جازمة ارادت بقاء العالم معدوما الى حد معين ، وارادت في نفس الوقت خروج العالم من العدم الى الوجود عند بلوغ هذا الحد ، فاذا وصل العالم الى هذه النقطة ، انتقل من العدم الى الوجود الحقيقي ، بمقتضى الارادة القديمة الجازمة . ومن ثم فلا وجه للسؤال : لم اختارت الارادة وقتاً دون وقت ، لان التخصيص من شأن الارادة دائماً « فانا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوف اليهما العاجز عن تناولهما جميعاً ، فانه يأخذ احدهما

(٢٥) تهافت الفلاسفة ، الدليل الاول ، ص : ٨٠ ، وما بعدها .

لا محالة ، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله » (٢٣) .

الثاني :-

اما عن الاعتراض الثاني فالغزالي يرى ان الفلاسفة اقرؤا ضمنا صدور الحادث عن القديم ، خلافا لما ادعوه من استحالة صدور الحادث عن القديم ، كما مر . ذلك ان في العالم حوادث ولها اسباب ، فان استندت الحوادث الى غير نهاية ، فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكنا لاستغنى الفلاسفة عن الاعتراض بالصانع واثبات واجب وجود (الله) هو مستند الممكنات . اما اذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي اليه سلسلتها فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فالحوادث اذن تصدر عن القديم ، بحسب اوضاعهم (٢٤) .

وقد انبرى ابن رشد للرد على الغزالي ، وحاول من جانبه ابطال

(٢٦) تهافت الفلاسفة ، الدليل الاول ، ص : ٨٠ ، وما بعدها (هذا هو نفس الاعتراض الذي يوجهه يحيى النحوي في الاعتراض السادس عشر الى برقلس) .

(٢٧) المصدر اعلاه ، انظر ايضا : تعليقات الدكتور عبد الهادي ابو ريدة في ترجمته لكتاب دي بوير ص : ٢٢٢ ، وما بعدها .

اعتراضاته على الفلاسفة وإبان « ان هذا القول هو قول في اعلى مراتب الجدل ، وليس هو واصلا موصل البراهين » (٢٨) . فقال عن الاعتراض الاول : بأن الغزالي قد خلط فيه بين الارادة والفعل عند الفاعل القديم . فتراضي المفعول عن ارادة الفاعل جائز عند الفلاسفة اما تراخيه عن فعل الفاعل له ، فهو غير جائز . ثم يستطرد ابن رشد قائلا : « لما لم يمكنه (أي الغزالي) ان يقول بجواز تراخي المفعول عن فعل الفاعل وعزمه على الفعل ، اذا كان فاعلا مختارا ، قال بجواز تراخيه عن ارادة الفاعل ، والآخر جائز ، اما تراخيه عن فعل الفاعل له ، فغير جائز ، وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المرید فالشك باق بینه » (٢٩) . فاذا افترضنا : ان الله قد اراد خلق العالم بارادة قديمة كما يقول الغزالي اقتضى ان يكون فعله له ازليا ، اذ الارادة والفعل متقارنان او متساويان ضرورة في الزمان لدى الفاعل المطلق القادر على كل شيء ، فاذا اثبتنا تراخيا بينهما ، كانت ثمة حالة متجددة ، أو نسبة لم تكن ، وذلك ضرورة ، اما في الفاعل ، او في المفعول او في كليهما . فالغزالي : اثبت ان الله قد اراد العالم بارادة

(٢٨) تهافت التهافت ، ص : ٦٠ تحقيق الدكتور سليمان دينا - دار المعارف ، ١٩٦٤ .

(٢٩) المصدر اعلاه ، ص : ٦٤ .

قديمة ولا جدال فيه ، ولم يثبت انه فعله بفعل قديم ، وهو موضع الخلاف ، اذ لا بد من التسليم بأن حالة الفاعل وقت عدم الفعل ليست هي حالته وقت الفعل ، فلو سلم بالفعل القديم هذا اللزم عنه قدم العالم ، والا تجددت في الفاعل حالة ما ، وهو محال .

اما الاعتراض الثاني : فيرى ابن رشد ان هذا ليس بحق مذهب الفلاسفة وخاصة ارسطو ، ثم يستطرد قائلاً : « نعم ان الامور الحادثة تنتهي آخر الامر الى سبب قديم ، ولكن هذا السبب القديم حادثة الاجزاء ازلية الجنس ، فلا يلزم اذن القول بأن الفلاسفة أقرؤا صدور الحادث بجنسه عن القديم^(٣٠) . فأرسطو قد وضع كائناً ازيلياً متحركاً اخيراً عنه تصدر جميع الحركات ، هو المحرك الاول الذي يتحرك من تلقائه حركة دورية ازلية وهو الفلك المحيط (أو السماء الاولى) ، وهو وسط بين الحوادث والفاعل القديم . ووضع الى جانبه كائناً مفارقاً ازيلياً لا يتحرك اصلاً ، فليس هو سبباً للحوادث بما هي حادثة بل بما هي قديمة بالجنس ، وهو المحرك الذي لا يتحرك (الله) . اما تحريكه للحوادث فعلى سبيل الشوق فهو السبب الفاعلي للموجودات لا الفاعل ، فلم يكن خاضعاً لسنة التغبر او الحدوث التي تخضع لها

(٣٠) ابن رشد : « تهافت التهافت » ، ص : ١٢٦ ، وما بعدها .

سلسلة الحوادث التي تستمد حركتها منه على هذا الوجه الغائي . ولما كان هذا المحرك خارجا عن سلسلة الحوادث فليس هو مصدرا لجواهرها وهي ازلية ، بحال من الاحوال ، بل هو مصدر لحركتها المرضية ، عن طريق المحرك الاول المتحرك . ففسلت اذن دعوى الفزالي ان الفلاسفة يقولون ضمنا : بصدور الحوادث عن القديم^(٢١) .

الدليل الثاني : قدم الزمان والحركة :

اما دليل الفلاسفة الثاني فيقوم على القول بقدم الزمان وقدم الحركة . يقول الفلاسفة « ان تقدم الباري على العالم ، اما ان يكون

(٢١) ارسطو : « ما بعد الطبيعة » ، ١٠٧١ ب . انظر ايضا : الدكتور ماجد فخري : ارسطوطاليس ، ص : ٩٤ ، ويقول برتراند رسل بخصوص المحرك الذي لا يتحرك « ان الله لا يمكن تعريفه بقولنا « انه المحرك الذي لا يتحرك » بل اننا — على خلاف ذلك — نرى مقدماته (اي ارسطو) الفلكية منتهية بنا الى نتيجة هي : ان ثمة سبعة واربعين او خمسة وخمسين محركا لا يتحرك (١٠٧٤) ولا يوضح ارسطو العلاقة بين هذه المجموعة من المحركات التي لا تتحرك وبين الله ، فالتفسير الطبيعي لمبارته هو ان هنالك سبعة واربعين او خمسة وخمسين الها ، لان ارسطو — بعد ذكره لاحدى الفقرات السالفة — يعضي فيقول : « لا ينبغي لنا ان نتجاهل هذه المشكلة وهي : هل نفرض وجود عنصر واحد من هذا القبيل ، ام نفرض اكثر من عنصر واحد » . ومن ثم تراه ياخذ في البحث الذي ينتهي به الى القول بوجود سبعة واربعين او خمسة وخمسين محركا لا يتحرك (تاريخ الفلسفة الغربية ، الترجمة العربية ، ص : ٢٧١) .

تقدما بالذات لا بالزمان ، كتقدم العلة على المعلوم ، مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له ، فيكونا قديمين ، وان احدهما متقدم على الاخر بالذات ، واما ان يكون الباري متقدما على العالم بالزمان لا بالذات ، فيكون قبل العالم زمان كان العالم فيه معدوما ، فقبل الزمان زمان لا نهاية له ، فالزمان قديم . واذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن عدد الحركة ، وجب ايضا قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته « (٣٢) » .

يرد الفزالي على هذا بقوله : « ان الزمان حادث مخلوق ، ومعنى قدم الله على العالم والزمان ، انه كان ولا عالم معه ثم كان ومعه عالم ، فاما المفهوم الثالث - وهو الزمان - الذي قال به الفلاسفة فهو من غلط الوهم ، لان الوهم يعجز عن تصور مبتدأ الا مع تقدير قبل ، وهو كذلك يعجز عن تصور تناهي الجسم ، فيتوهم ان وراء

(٣٢) الفزالي : « تهافت الفلاسفة » الدليل الثاني ، ص : ٩٦ . ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٢٥٦ ، وما بعدها ، ابن رشد : « تهافت التهافت » ، ص : ١٣٤ ، والحجة في اصلها ترد الى ارسطو وتقوم على القول باستحالة الامتداد المكاني الى ما لا نهاية ، تقيض الامتداد الزماني ، الذي لا يمنع تصور امتداده الى ما لا نهاية ، (انظر : فان دنبرغ : المصدر السابق ، ٢٠/١) ، وقد اورد ارسطو ادلته على وجوب تناهي الجسم في كتاب الطبيعة ، الكتاب الثالث ، القسم الخامس ، وفي كتاب ما بعد الطبيعة . الكتاب الحادي عشر ، القسم العاشر .

العالم شيئا اما خلاء واما ملاء ، اما الفعل فلا يستع عليه ادراك ذلك .
ويتمتع الفزالي في تقيته لتقدير شيء ممتد (وهو هنا الزمان) قبل
وجود العالم ، على مقابلة الزمان بالمكان لاثبات تنامي الزمان ، فكما
ان الفلاسفة قالوا : يتناهي العالم في الامتداد المكاني واحالوا وجود
شيء خارج عنه معتبر بيد هذا الشيء من عمل الوهم ، فكذلك الفزالي ،
يقول بحدوث العالم ويحيل وجود زمان قبله ، لان ذلك في نظره من
عمل الوهم (٣٣) . فعند الفزالي لا يوجد أي فرق منطقي بين مسائل
اللانهاية في الزمان وفي المكان ، فكما ان الفلاسفة قالوا : « لا يوجد
وراء العالم المشغول بالعالم ملاء ولا خلاء » ، قال الفزالي : لا يوجد
وراء زمن حياة العالم قبل ولا بعد ، ولا يوجد خارج العالم امتداد
مطلقا ، فالزمان مطلق كالعالم ، ولما عارضه خصومه بقولهم : أنت
تعترف ، مع ذلك ، بأن الله كان قادرا على خلق العالم قبل صنعه ايام
بمائة سنة او مائتي سنة او ثلثمائة سنة ، ولذا فأنت مضطر الى التسليم
بدوام قابل للقياس ، أي زمان ، اجابهم برده البرهان عليهم وتطبيقه
على المكان ، وذلك : كما انكم تعترفون بأن الله كان يستطيع ان يعطي

(٣٣) الفزالي : « تهاافت الفلاسفة » ، ص : ٩٦ وما بعدها (هذه
الحجة يسوقها القديس اوغسطين ايضا وبنفس هذه الصيغة من اجل
نفي وجود زمان « قبل » خلق العالم ، انظر : مقدمة كتب العالم الغربي
الكبرى ، مادة : القدم ، ص : ٤٤٢) .

العالم مائة ذراع او مائتي ذراع او ثلاثمائة ذراع زيادة ، ترون انكم محمولون على التسليم اذن ، بوجود امتداد خارج العالم قابل للقياس ، أي بوجود مكان : فما نظيفه الى ما وراء حدود العالم ليس ، في الحقيقة غير وليد الخيال (٣٤) .

واذا كان الغزالي يعتمد في هذه للزمان المتد قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان ، فان ابن رشد يرد عليه قائلا : ان هذا العناد سفسطائي خبيث ، وذلك لانه يعتمد على ان الحكم للكم الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة ، كحكم الكم الذي له وضع وكل وهو الجسم . فقياس الزمان على المكان في هذا الباب غير صحيح ، لان للمكان وجودا موضوعيا محصلا فاستحالت الزيادة فيه الى ما لا نهاية ، وليس كذلك الزمان اذ هو ليس شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة ، فكان وجوده ، وجودا ذهنيا ، له جانب موضوعي هو الحركة ، فلم يتمتع تصور امتداده في الذهن الى ما لا نهاية (٣٥) .

(٣٤) المصدر السابق ، ص : ١٠١ . قارن : كرادفو : المصدر السابق ، ص : ٦٦ - ٦٧ .

(٣٥) ابن رشد : « تهافت التهافت » ، ص :

الميل الثالث : قدم الامكان :

يرى الفلاسفة ان العالم قبل وجوده كان ممكنا ، اذ لو كان ممثما لاستحال وجوده اصلا وهذا الامكان لا اول له ، أي لم يزل ثابتا ، ولم يزل العالم ممكنا وجوده ، ولما كان وجوده ممكنا لم يكن ممثما ابدا ، والا لم يكن ممكنا ابدا لاتنا اذا وضعنا للامكان أولا ، فقد كان العالم قبل ذلك الامكان غير ممكن — أي ممثع — فكيف صار من حال الامتاع الى حال الامكان ؟ أو كيف صار صانعه من حال العجز الى حال القدرة . ولما كان الامكان يستلزم موضوعا يقوم به ، ويكون قابلا له ، فهذه المادة او الموضوع او المحل لا يمكن ان تكون حادثة ، والا لاحتاجت الى مادة اخرى وهكذا من غير نهاية ، فيجب اذن ان تكون قديمة (٣٦) .

في الرد على هذا الدليل ، يقر الفزالي قول الفلاسفة ، ان العالم لم يزل ممكن الحدوث ، ولكن لا يلزم عن ذلك عنده انه موجود ابدا والا لم يكن حادثا بل قديما ، وهو خلاف المفروض ، بأن القديم ليس ممكن الوجود ، بل واجبه ، والعالم ممكن لا واجب ولا ممثع عند

(٣٦) الفزالي : « التهافت » ، ص : ١٠٤ .

الفلاسفة فمعنى كونه ممكنا اذن انه لا يتصور وقت الا ويمكن
احداثه فيه (٣٧) .

(٣٧) المصدر اعلاه ، ص : ١٠٤ .

الفصل الثاني

(النفس الانسانية في الفكر الاسلامي)

ان مسألة المعاد ، وهل هو بالروح ، ام بالروح والجسد معا ، هي المسألة الثانية التي كثر الغزالي الفلاسفة عليها ، وقبل الخوض في هذا الامر لا بد من البحث في المسائل الرئيسية ذات العلاقة بالنفس الانسانية والتي تبلورت في الفكر الفلسفي الديني في الاسلام .

ان هذه المسائل يمكن حصرها فيما يلي : -

- ١ - تعريف النفس وتعدد ماهيتها .
- ٢ - براهين وجود النفس .
- ٣ - قبول او رفض نظرية الوجود السابق للروح على البدن .
- ٤ - براهين خلود النفس واتها باقية بعد فناء البدن .
- ٥ - رفض فكرة التناسخ .
- ٦ - المعاد - هل هو بالروح ، ام بالروح والجسد معا ؟ .

لقد اطلق على الذات التي هي قوام الشخصية الانسانية ، اسماء مختلفة ، فلها عند كل قوم - كما لاحظ الغزالي - اسم خاص ، مثل :

النفس ، أو الروح ، أو العقل ، أو النفس الناطقة ، أو القلب ، والخلاف في الاسامي والمعنى واحد لا خلاف فيه^(١) .

وفي بحثنا للموضوع نستعمل هذه المصطلحات باعتبارها الفاظا مترادفة في المعنى تدل على الجزء المفكر فينا . وقد لاحظ فان دبرغ بأن البحث في النفس الانسانية في الفكر الاسلامي يكتنفه شيء من الغموض وعدم التحديد في الدلالة ، والسبب في اللبس يعود الى ان لفظ النفس في اللغة العربية شأنها في اللغة اليونانية ، تعني مبدأ الحياة في الكائن الحي ، وتعني ايضا ذلك الجوهر الفرد الكامل الذي ليس من شأنه الا التذكر والتفكر والتمييز^(٢) .

ومن بين فلاسفة العصر الحديث ، كان ديكرت السابق الى ادراك هذا الغموض الذي يكتنف مصطلح النفس في الاستعمالات

(١) انظر : الفزالي : الرسالة اللدنية ، ص : ١٠٠ ، ايضا ابن القيم كتاب الروح ، ص : ٢٨٢ ، حيث يذكر عن ابن حزم قوله : (النفس والروح اسمان مترادفان لمعنى واحد ، ومعناها واحد) . ومن المتكلمين من قال بان هذه الالفاظ تفيد معاني متغايرة ، فكان العلاف يقول : « ان النفس معنى غير الروح ، والروح غير الحياة » ابن القيم ، المصدر نفسه ، ص : ٢٨٢ .

(٢) انظر مقدمة ترجمته لكتاب تهافت التهافت ص : ٣٢

التقليدية له ، وهو اذ يملل الامر يقول : « ان الناس قديما لم يفرقوا
فيما بين ذلك المبدأ الذي به نحيا وتنمو وسائر هذه المظاهر الحيوية
التي تشاركنا فيها الكائنات الحية ، عن ذلك المبدأ الذي به ندرك ونفكر
ونعقل ، فأطلقوا وأفردوا للآتين اسم النفس » (٣) .

أما علم النفس الحديث ، خاصة بعد تحوله الى المنهج التجريبي
على يد العالم الالماني « فونت » الذي اقام اول مختبر لعلم النفس في
مدينة لايبزك سنة ١٨٧٩ والقائم على مناهج البحث التجريبي ، فانه
صار لا يهتم بكنه النفس الانسانية ومحاولة اكتشاف حقيقتها ، بل ترك
ذلك للفلسفة كي تبحث فيه ، اما هو فقد صار يهتم بـ السلوك
وضوابطه وأثر البيئة ومحاولة التكيف لظروفها ، فهو علم للسلوك
لا فلسفة للنفس تبحث في اصلها وكنهها ومآلها (٤) .

(٣) مقدمة كتب العالم الغربي الكبرى ، مادة ، النفس ، الفصل : ٨٨ ،
ص : ١٧٩١ .

(٤) انظر : كوله ، « المدخل الى الفلسفة » ، الترجمة العربية ،
ص : ٧٤ وما بعدها .

تحديد النفس وتعرفها

كان للقرآن الكريم (كما لاحظ الاستاذ مكدونالد)^(٥) ، الاثر الحاسم في منع السلف الصالح عن الخوض في طبيعة النفس الانسانية ، باعتبار ان فيها سرا لا يمكن للعقل الانساني اكتشاف حقيقته ، قال تعالى : (ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا) ، وهذه الملاحظة صحيحة خاصة فيما يتعلق برجال الجيل الاول الذين ارتضوا لانفسهم في مثل هذه المسائل العقائدية موقفا امتاز بالتوقف وترك الجدل والمراء .

والحق ، فان معرفة سر الانسان وحقيقته كان وما يزال واحدا من اكثر الامور الفلسفية صعوبة ، وقد استثمر هذه الصعوبة التي تكتنف فهم حقيقة النفس البشرية ، جمهور الفلاسفة قديما وحديثا . فيذكر افلاطون على لسان سقراط في محاولته المشهورة عن النفس الانسانية (فيدون) قوله : بان الوصول الى معرفة يقينية عن النفس هدف عزيز النال ، فيقول « حسنا يا سقراط ، قال سيمائس : سوف اخبرك عما يخالجني من صعوبة ، وسيخبرك سيبس بدوره بصعوبته .

(٥) انظر مقالته : « تطور فكرة الروح في الفكر الاسلامي » ، مجلة العالم الاسلامي ، ١٩٣٢ ، الجزء : ٢٢ ، ص : ٣٠ .

انا اشعر — وأكاد اجازف في القول فأقول : « انك تشعر ما اشعر به —
كم هو صعب بل وكم هو غير ممكن محاولة الوصول الى معرفة يقينه
عن مثل هذه المسائل التي تجابهنا في حياتنا الحاضرة »^(٦) .

ويشير ارسطو الى الصعوبة ذاتها في مقدمة كتابه « النفس »
فيقول : « ان الحصول على معرفة وثيقة عن النفس امر ، على الاطلاق ،
ومن كل وجه ، شديد الصعوبة »^(٧) .

وهذه الصعوبة في ادراك كنه الانسان وحقيقته قد اشار اليها
جمهور المتكلمين والفلاسفة في الاسلام ايضا . يقول ابن مسكويه في
كتابه (الفوز الاصغر) : « ان الكشف عن حقيقة النفس وما نوع
وصورة وجودها ، وما اذا كانت خالدة بعد انفصالها عن البدن ، واذا
كانت خالدة ففي أية صورة ، امور في غاية الصعوبة معرفتها »^(٨) .

(٦) محاورة فيدون ، ص : ٢٣٥ ب (ضمن سلسلة كتب العالم
الغربي ، رقم : ٧) .

(٧) كتاب النفس ، الكتاب الاول ، الفصل الاول ، ص : ١٠ (ضمن
سلسلة كتب العالم الغربي الكبرى ، رقم ٨ - ٩) .

(٨) الفوز الاصغر ، فصل النفس واحوالها ، ص : ١١٨ ، من
الترجمة الانكليزية لـ (سويتمان) علم الكلام الاسلامي والمسيحي ،
ج : ١ ص : ١١٨ .

ويقول الهوجوري : « ان أكثر بدع غلاة الصوفية واهل الزيف عامة مردها البحث عن حقيقة النفس ومحاولة معرفة ماهيتها »^(٩) ، وحتى بين رجال المعتزلة الذين تهافتوا على البحث العقلي في العقيدة ، ظهرت فئة اتخذت موقفا اتسم بالمعجز في معرفة حقيقة النفس ، فكان جعفر بن حرب يقول : « لا ندري الروح جوهر أو عرض واعتلّ بقوله تعالى : (ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي)^(١٠) ، ويردد هذا القول المتكلم اليهودي سعدايا القيومي ويقول : « ان الخوض في معرفة النفس هو خوض في امر دقيق عييق لطيف تحير فيه كثير من الناس »^(١١) .

هكذا اكتف محاولات البحث عن النفس وحقيقتها شعور بالهبة والتقصير والمعجز معا ، واحساس بأن في الامر سرا لا يقوى على فهمه العقل الانساني ، واذا ما حدث فتقدم العقل وبحث فانما يطرق سبيلا شاقا وعرا محفوفا بالمخاطر والزلل . ولكن ومع كل هذا التعمور بالمعجز ، وعلى الرغم من النص القرآني الذي فهم منه البعض معنى

٩) كشف المحجوب ، ص : ٢٦١ ، الترجمة الانكليزية .

١٠) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، ٢/٣٣٣ .

١١) انظر كتابه : « الامانات والاعتقادات » . ص : ١٩١ .

التحريم القاطع ، فان الفكر الاسلامي سرعان ما اندفع بجرأة وتناول
يسبح في « ممارج القدس » محاولا الوصول الى « معرفة النفس » ،
معرفة : كمها وحقيقتها ومصيرها .

تصور التكلمة والفلاسفة للنفس :

لاحظ دي بوير^(١٢) ان اوائل المتكلمين في الاسلام ، بصورة عامة،
من ينتمون الى مختلف المدارس الفكرية ، اتخذوا موقفا ماديا من
النفس ، ويرى الباحثون ان هذا التصور المادي للنفس دخل الفكر
الاسلامي بتأثير من الفلسفة الرواقية التي امتازت باتجاهاتها المادية^(١٣) ،
والفخر الرازي الذي قدم لنا صورة كاملة لوجهات النظر المختلفة التي
برزت في الفكر الاسلامي الى الوجود بخصوص النفس البشرية ،
يؤكد هذا الرأي فيقول : « جمهور المتكلمين اعتقدوا ان النفس جسم
مادي او عرض من جواهر مادية »^(١٤) .

(١٢) دائرة معارف الدين والاخلاق ، مادة : النفس - الاسلام .

(١٣) انظر : عثمان امين : « الفلسفة الرواقية » ، ص : ٣٠٤ ،
ط : ١٩٥٩/٢ .

(١٤) انظر : مفاتيح الغيب ، ٣٣١/٥ ، ايضا الفزالي : « الرسالة
التدنية » ، ص : ١٠٠ .

وهؤلاء الذين تصوروا النفس جسما ماديا ، انقسموا الى فريقين :

اولا : -

فريق انكر وجود النفس كجوهر روحاني مستقل عن البدن وتميز عنه ، وقالوا ان الانسان عبارة عن هذه البنية المحسوسة ، وعن هذا الجسم المحسوس ، ويرى هؤلاء ان الانسان لا يحتاج تعريفه الى ذكر حد ورسم ، بل الواجب ان يقال : ان الانسان هو الجسم المبني بهذه البنية المحسوسة . ومن اوضح الامثلة على هذا التصور المادي الصرف للنفس ، موقف الاصم^١ المعتزلي (ت /) الذي كان يقول : « الانسان هو الذي يرى وهو شيء واحد لا روح له ، وهو جوهر واحد . وتبقى الا ما كان محسوسا مدركا » . وكان يقول : « ليس اعقل الا الجسد الطويل العريض العميق الذي اراه او اشاهده » . وكان يقول : « النفس هي هذا البدن بعينه لا غير »^(١٤) ، ويدنو ابو الهذيل العلاف المعتزلي - ت / ٢٣٥ هـ - من هذا الرأي في احد مقالاته فيقول : « الانسان هو الشخص الظاهر المرئي ، الذي له

(١٥) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ٢٠ / ٢٢٢ ، ابن قيم الجوزية : « كتاب الروح » : ٢٨١ .

يدان ورجلان» (١٦) . اما ابن حزم الاندلسي فلم يكتف باعتقاد هذا الرأي فحسب بل تطرف فقرر : « بأن اهل الاسلام والمثلل المقررة بالمعاد يرون ان النفس : جسم طويل عريض عميق ذات مكان جثة متحيزة » (١٧) .

ثانيا : -

وفريق عرف النفس بانها جسم من مادة لطيفة مداخلة للبدن المحسوس ، وهذا الفريق يضم جملة اتجاهات متباينة :

أ (اتجاه عرف اتباعه النفس بانها : جسم لطيف نوراني مداخل للبدن . والظاهر ان هذا كان يمثل ما استقر عليه رأي جمهور المتكلمين

(١٦) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » : ٢ / ٣٢٩ .

(١٧) ابن قيم - المصدر نفسه ، ص : ٢٨٣ ، هذا التصور المادي الخالص شبيه برأي الفريين اليونان ، فكان لوقريطس يرى ان العقل جسم مادي لا يختلف عن بقية اعضاء البدن المادي في الانسان ، كما ان اعضاء البدن تتألف من ذرات صغيرة ، فان العقل بدوره يتألف ايضا من ذرات ، وانما تمايز الذرات التي تتألف منها العقل عن ذرات بقية اجزاء الجسم ، في انها اصغر حجما ، وأملس سطحا ، واكثر كثرة ، من غيرها ، انظر : (مقدمة كتب العالم الفري الكبير ، مادة النفس ، الفصل ٨٨ ، ص : ٧٩١ ، ايضا : مادة الخلود ، الفصل ٣٨ ، ص : ٧٨٨ د)

الاولئ ، وصار فيما بعد رأي الاكثرة من متكلمة اهل السنة ، وهذا التصور المادي المعتدل للنفس قال به باديء الامر النظام المعتزلي (ت/٢٣١ هـ) وشايعه فيه فيما بعد الجويني (ت/٤٧٨ هـ) والرازي (ت/٦٠٦ هـ) وابن تيمية (ت/٧٢٨ هـ) وابن قيم الجوزية (ت/٧٥٩ هـ) ، وكذلك كان هذا الرأي المختار عند شيوخ الصوفية الاولئ امثال : الهوجوري ، والقشيري . وهذا الرأي يصور النفس على انها « اجسام نورانية سماوية لطيفة الجوهر ، على طبيعة ضوء الشمس ، وهي لا تقبل التحلل والتبدل ولا التفرق ولا التمزق . فاذا تكون البدن وتم استعداده وهو المراد بقوله تعالى : (فاذا سوّيته) ، نفخت تلك الاجسام الشرفية السماوية الالهية في داخل اعضاء البدن فغاذ النار في الفحم ، وفغاذ دهن السمسم في السمسم ، وفغاذ ماء الورد في جسم الورد ، وفغاذ تلك الاجسام النورانية في جوهر البدن هو المراد بقوله تعالى : (ونفخت فيه من روحي) ، ثم ان البدن ما دام يبقى سليما قابلا لنفاذ تلك الاجسام الشرفية بقي حي ، فاذا تولدت في البدن اخلاط غليظة منعت تلك الاخلاط الغليظة من سريان تلك الاجسام الشرفية فيها فانفصلت عن هذا البدن فحينئذ يمرض الموت (١٨) ،

(١٨) انظر : الاشعري : « المقالات » ، ٢/٣٣١ ، الجويني : « الارشاد » : ٢١٤ ، الرازي « مفاتيح النيب » ، ٥/٤٣٤ ، ابن القيم : « كتاب الروح » ، ٢٨٤ ، الهوجوري : « كشف المحجوب » : ٢٧٠ ، القشيري : « كتاب المعراج » ، مخطوط/الورقة : ٢ .

وقد شايح الفخر الرازي هذا المذهب ووصفه بأنه « مذهب قوي شريف
يجب التأمل فيه ، فانه شديد المطالبة بما ورد في الكتب الالهية » ،
ووصفه ابن القيم بقوله : « ان هذا القول هو الصواب في المسألة وهو
الذي لا يصح غيره ، وكل الاقوال سواء باطلة ، وعليه دل الكتاب
والسنة واجماع الصحابة وأدلة العقل والقطرة^(١٩) .

ب) ومن بين من يرى ان الروح جسم لطيف مداخل للبدن ، فئة
زعمت ان ذلك الجسم اللطيف من جنس النار^(٢٠) . وفئة ثانية زعمت
ان ذلك الجسم هو الهواء^(٢١) ، وهؤلاء الذين قالوا ان النفس هي

(١٩) ابن القيم : المصدر نفسه .

(٢٠) هذا الرأي ينسب الى هيرقليطس الذي رأى في النار المبدأ
الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع اليه ، ولكن ليست هذه النار التي
ندركها بل نار الهية لطيفة للغاية اثيرة ، نسمة حارة عاقلة ازلية أبدية :
انظر : يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، القاهرة ط : ٢ ،
ص : ١٨ ، وينسب ارسطو هذا الرأي الى ديموقريطس : ارسطو :
« كتاب النفس » ، الكتاب الأول ، الفصل الثاني : ٤٥ ، ب .

(٢١) القول بان الروح من جنس الهواء ينسبه ارسطو الى
دايوجينيس وآخرين زعموا ان الروح هو الهواء لانه اعتقد ان الهواء مبدا
العناصر المكونة للعالم وارقتها ، وفيه تكمن اسس وقوى النفس من ادراك
وحرركة ، ارسطو : « كتاب النفس » : الكتاب الأول : الفصل
الثاني ، ١٤٥ .

المواء لجأوا الى هذا الرأي كما يقول سمعدايا الفيومي لانهم وجدوا الروح لا تثبت الا بالاستشاق من خارج فظنوا انه ينصفها (٢٣) .
وقفة ثالثة : « زعمت ان النفس هي الدم الخالص من الكدر
والصفوات » (٢٣) .

ثالثا : -

ومن المفكرين من اعتبر الروح عرضا من جوهر مادي ، ومن
ذهب الى هذا الرأي الملاف المعتزلي ، والاشعري والباقلاني ، انصار
مذهب الجوهر الفرد ، الذين يرون العالم مؤلفا من جواهر واعراض
لا تستمر آئين ، وهكذا فالروح مثل الذرات تخلق وتعدم في كل آن
وباستمرار - وعلى مذهبهم ان الباري تعالى يخلق الاجسام وارواحها
التي هي عرض لها ، خلقا متجددا مستمرا بلا انقطاع (٢٤) .

(٢٢) الامانات : ص : ١٤٤ .

(٢٣) ينسب ارسطو هذا الرأي الى كريتاس الذي كان يرى « ان
الروح هي الدم ، وقال بان الادراك اخص اوصاف الروح ، والادراك امر
يتولد عن الدم » ، ارسطو كتاب النفس : الكتاب الاول : الفصل الثاني
ص : ٤٠٥ ب

(٢٤) انظر : دائرة معارف الدين والاخلاق ، مادة النفس (الاسلام)
(دي بوير) .

وقد انتقد هذا الرأي جمهور المتكلمين خاصة الرازي وابن تيمية وابن قيم الجوزية ، وكذلك فصل قبلهم المتكلم اليهودي سعدايا الفيومي ، فأبأنوا : « ان هذا مما لا يقول به عاقل ، لان من المعلوم بالضرورة ان الانسان جوهر لانه موصوف بالعلم والقدرة والتدبير والتصرف ، ومن كان كذلك كان جوهرًا والجوهر لا يكون عرضاً » (٢٥) .

رابعاً :-

وفئة رابعة جانب هذه الآراء وقالت ان النفس تأليف ونسبة بين العناصر التي يتركب منها العالم . وهذا الرأي قال به الاطباء من امثال ابي حاتم الرازي الذين انكروا فكرة الخلود وزعموا ان النفس خليط من نسب متزنة من الجواهر المادية ، وقالوا : « ان العناصر الاربعة اذا امتزجت وانكسرت سورة كل منها بسورة الآخر حصلت كيفية معتدلة

(٢٥) انظر : الرازي : « مفاتيح الغيب » ، ٤٣٤/٥ - سعدايا الفيومي : « الامانات » ١٨٦ . القول بان الروح جوهر وليس بعرض ، برهن عليه اولاً الاسكندر الافروديسي ، وساق لذلك نفس هذه الحجة التي ساقها الرازي ، وهي القول بان النفس تحتل اعراضاً متضادة وهذا من خواص الجواهر ، وقد اخذ بهذه الحجة من اتى به دالاسكندر الافروديسي من الفلاسفة والمتكلمين ، انظر : الدكتور فضل الرحمن ، النفس عند ابن سينا - بالانكليزية ، ص ٦ .

هي المزاج ، ومراتب هذا المزاج غير متناهية ، وبعضها هي الانسانية وبعضها هي القَرَسِيَّة ، فالانسانية عبارة عن اجسام موصوفة متولدة عن امتزاجات اجزاء العناصر بمقدار مخصوص « (٣٦) » .

خامسا : -

الاتجاه الروحي الذي يصور اتباعه النفس جوهرًا روحانيًا خالصًا منفصلاً من البدن ومتمايزاً عنه في وجوده . وهذا رأي أكثر الالهيين من الفلاسفة القائلين ببقاء النفس ، المبتئين لها معاداً روحانياً وثواباً وحساباً روحانياً . يقول الفخر الرازي عن مذهبهم : « أطبقت الفلاسفة على ان النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسماني » (٣٧) . وقد ذهب الى هذا الرأي - الى جانب الفلاسفة الالهيين ، جمع عظيم من علماء المسلمين في صورة او اخرى ، مثل الشيخ ابي القاسم الراغب الاصفهاني والشيخ ابي حامد الغزالي ومن قدماء المعتزلة معمر بن عباد

(٢٦) الرازي : « مفاتيح الغيب » ٤/٣٤٤ . هذا الرأي نسبته ابن سينا الى ابيدوقليس فانه جعل النفس مركبة من العناصر الاربعة ، « الشفاء » ، ص : ١٩ - نشرة فضل الرحمن - .

(٢٧) معالم اصول الدين - ص : ١١٣ .

السلمي ، وجعفر بن مبشر ، ومن الشيعة الملقب عندهم بالشيخ المفيد
وجماعة من الكرامية(٢٨) .

وينما يرى دى بور(٢٩) : ان التصور الروحي الخالص للنفس
قال به في الاسلام اولا النظام المعتزلي ، يرى الدكتور مذكور ان امام
الحرمين الجويني يعد بحق القائل الاول بروحانية النفس وخلودها
فهي في رأيه جوهر روحي من طبيعة الهية لا يفنى بفناء البدن «(٣٠) .

الا ان موقفهم هذا غير دقيق ، ذلك ان كلا من النظام والجويني
كانا من انصار التصور القائل بان الروح جسم لطيف نوراني مشابه
للبدن ويدخله ، ومن ثم فان الرأي الراجح هو ان معمر بن عباد
السلمي المعتزلي هو اول من اشاع التصور الروحاني الخالص للنفس
فكان يقول « الروح ليس بجسم ولا بعرض له طول وعرض وعق انه

(٢٨) انظر : الرازي : « مفاتيح الغيب » ٤٣٥/٥ ، ابن قيم الجوزية :
« كتاب الروح » ٢٨٢ ، حيث يصف هذا المذهب بقوله : وهو اردى
المذاهب وابطلها وابعداها عن الصواب ، وكذلك فعل الرازي ، اذ قال :
وهذا عندي باطل .

(٢٩) دائرة معارف الدين والاخلاق ، مادة - الروح - الاسلام .

(٣٠) ابراهيم مذكور : المصدر اعلاه ، ص : ١٥٦ .

جوهر روحاني لا يتجزأ ، هو علم خالص واردة خالصة» (٣١) ، وكان جعفر بن مبشر يقول : « ان النفس جوهر ليس هو هذا الجسم وليس بجسم » (٣٢) . ويرى الشهرستاني ان معبرا كان في هذا مع الفلاسفة الذين حدوا الروح بقولهم « جوهر قائم بذاته » (٣٣) .

ان هذا التصور الروحي للنفس مهما بدا اوليا عند معمر وجعفر وغيرهما من شيوخ المعتزلة الاول ، فقد تطور وتحدت معاملة على يد الفلاسفة في الاسلام امثال الفارابي وابن سينا ، الذي لفق نظرية متكاملة في النفس الانسانية استمد اكثر اصولها من مصادر افلاطونية وارسطية ، وقد اعتنقها من بعده جمهور من رجال الفكر في الاسلام وخاصة الصوفية . وبناء على هذا التصور « فان الروح ليس بجسم مداخل للجسم مداخلة الماء للآناء ، وليس بعرض يحل في القلب او الدماغ حلول السواد في الاسود والعلم في العالم ، بل هو جوهر روحاني بسيط لانه يدرك ذاته ويدرك المعقولات ، وهذه علوم ، والعلوم اعراض ولو كان موضوعا والعلم قائم به لكان قيام العرض

(٣١) الخياط : كتاب الانتصار . ص : ٢٤

(٣٢) ابن قيم : « كتاب الروح » ، ص : ٢٨٢ .

(٣٣) الملل والنحل ١٠ / ٨٥ .

بالعرض وهذا خلاف المعقول ، ولأن العرض الواحد لا يفيد الا واحدا
فيما قام به ، والروح يفيد حكمن متفايرين فانه يعرف خالقه ويعرف
نفسه « (٣٤) » .

« براهين الوجود المستقل للنفس عن الجسد »

ان براهين وجود النفس كجوهر روحاني مستقل في وجوده عن
البدن ، تظهر في صورتها المتكاملة اولا عند الشيخ الرئيس ابن سينا ،
ثم صارت تتردد على الالسة وفي كتب من تأخر عنه من الفلاسفة
والمتكلمين ، امثال الغزالي والرازي ، من اهل السنة ، ونصير الدين
الطوسي والعلامة الحلي من الشيعة الامامية . ورغم ان الغزالي في
« تهافته » قد رفض الاعتراف بجدية بعض هذه الادلة كطرق لاثبات
الوجود المستقل للروح ، فانه عاد فأخذ بها في كتبه الاخرى (٣٥) .

وهذه الادلة في جوهرها مستمدة من مصادر افلاطونية، وارسطية،

(٣٤) الغزالي : « المظنون الصغير » ، ص : ٣٥٠ ، ابن قيم الجوزية :
المصدر السابق ، ص : ٢٨٢ ، الرازي : « مفاتيح الغيب » ٤٣٥/٥ .

(٣٥) قارن مثلا : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ٣٠٤ - ٣٣٢ ، مع
ما ذكره الامام في : معارج القدس ، ص : ٢١ ، المظنون الصغير : ص : ٣٥٠ .
(ضمن سلسلة القصور العوالي من رسائل الامام الغزالي) .

وافلاطونية محدثة ، ومن ثم فهي تمثل صورة او اخرى من تلك الادلة التقليدية التي ظهرت في الفكر الفلسفي العام بشأن التدليل على وجود النفس المستقل ، كجوهر روحاني •

والصفة الغالبة لهذه الادلة انها تأملية نظرية ، وذلك امر حتمي نبعا للتصور الروحي الخالص للنفس ، هذا التصور الذي يمنع بطبيعة الحال اللجوء الى اعتماد اسلوب التجربة والاختبار والملاحظة المباشرة وغيرها من مناهج البحث التجريبي • ولهذا السبب فقد ادعى بعض الفلاسفة ، امثال كانت ، عقم البحث في كنه الذات الانسانية وحقيقتها ومحاولة الوصول الى علم نظري ومعرفة يقينية عن وجودها ، كذلك فعل عامة علماء النفس المعاصرين • وعلى العكس من هذا فان ديكارت كان يرى ان طبيعة هذه الادلة التأملية ليست مما يقدر في قيمتها او تشكك في يقينيتها ، فهو يقول « ان وجود الله ووجود النفس امر من اكثر معتقدات العقل القطري السليم اولية ، وان كان ثمة من يشك ولم يقتنع بوجود الله ووجود النفس — كجوهر مفكر — بناء على ما عرضه من الحجج والبراهين (برهان الكوجيتو) ، فاني آمل ان يدركوا بان جملة الامور الحسية التي يمتقدون في انفسهم انهم على يقين من وجودها بسبب من التجربة الحسية ، مثل ان لهم جسدا ، وان

هناك نجوما وارضاً وقمرًا ، هي اقل وثوقاً من تلك المعتقدات
القطرية « (٣٦) .

ونحن اذا تركنا التفصيل واخذنا بالاختصار ، فاقنا من الممكن ان
نلخص وجهات النظر الفلسفية في هذه المسألة المقدمة بما يلي :

١ - الاتجاه المادي :

الذي يرى انصاره ان العقل صورة من صور المادة التي تتميز
بالقوة والتنوع والحركة والحياة والتفكير ، فليس ثمة شيء اسمه روح
او عقل مستقل عن المادة ، اذا حل فيها وهبها الحياة والحركة . اذ
ليست الظواهر الوجدانية الا وظائف لاعضاء الانسان ، فالتفكير وظيفة
المخ ، كما ان الذوق وظيفة اللسان ، كما قال تولاند (ت/١٧٣١ م) ،
فان المخ يفرز التفكير كما تفرز الكبد الصفراء ، وتهضم المعدة الغذاء
فيما قال كابانيس : (ت/١٨٠٨) ويردها من بعده كارل فوجت
(ت/١٨٩٥) . وحاول هارتلي (ت/١٧٥٧) ان يرد علم النفس الى
علم وظائف الاعضاء ، اذ ان الانسان ليس الا مجموعة اعصاب . ولقد

(٣٦) انظر : مقدمات كتب العالم الغربي الكبرى ، الفصل : ٨٨ ،
مادة النفس ، ص : ٧٩٢ ب ، كذلك الفصل : ٣٨ ، مادة : الخلود .

حارب هلباخ (ت/ ١٧٨٩) في كتاب له عن (نظام الطبيعة) كل نظرية تزعم ان وراء الظواهر المحسوسة عالما او موجودات غير مرئية ، وليس العقل عنده ، الا الجسم منظورا اليه من ناحية بعض وظائفه ، وكل شيء في الوجود يمكن تفسيره بالمادة والحركة ، وهما عنده ازلتان ابديتان تتحكم فيهما قوانين ضرورية ومن ثم ينتفي وجود النفس البشرية ويمتنع وجود الله وتديره وغاياته ، ولا يكون للطبيعة غاية او هدف تعمل على تحقيقه •

ويعتمد دعاة المادية على ادلة منهجية وآلية وكونية للتدليل على صحة ما اعتقدوه حسبا أن نوجز منها قولهم :

١ (ان افتراض وجود جوهر روحي عقلي مستقل عن الجسم متميز عنه ، افتراض ميتافيزيقي سابق على العلم ومتناقض معه ، ولا يمتنع هذه النظرية الا السذج الذين يشبهون الشعوب المتخلفة في منطق تفكيرهم فيردون كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة الى فعل الشيطان الخفي الذي لا يرى ، مع ان التجربة — في رأيهم — لا تكشف الا عن وجود الجسم واعضائه ووظائف الاعضاء •

٢ (ويقولون ان الارض كانت في يوم ما مجرد سديم غازي متوهج ، فكانت الحياة العضوية عليها مستحيلة ، تعذر اذن وجود

كائنات حية يصدر عنها نشاط روحي أو عقلي ، فلما بردت الارض وتغيّات ظروف الحياة العضوية وجد النبات والحيوان ثم الانسان اخيرا ، واذن فالنشاط الروحي والعقلي وجد بوجود الحياة العضوية التي نشأت متأخرة ، ومن الضلال ان نفترض وجود روح او عقل مستقل عن الكائن الحي لان نشأته متصلة بهذا الكائن ونهايته مرتبطة بنهايته .

ولقد ذهب بعض غلاة المادية امثال هوارد في كتابه « الدراسة الصحيحة للجنس البشري » الى امكان دراسة الانسان دراسة معمليّة خاضعة للملاحظة والتجربة ، فزعم ان الانسان مؤلف من جملة مواد جمعت وخلطت بعضها ببعض الاخر بنسب صحيحة وطريقة دقيقة (٣٧) .

ان هذه النزعة المتطرفة تتناسى — كما يقول الاستاذ الدكتور توفيق الطويل — ان شخصية الانسان تتجاوز الوصف العلمي لمختلف اجزائه ، وان مجموع الدراسات الفسيولوجية والكيمائية والفيزيائية

(٣٧) انظر كويله : « المدخل الى الفلسفة » ، ص : ٧٦ وما بعدها ، الدكتور توفيق الطويل ، اسس الفلسفة ، ص : ٢٢٠ ، ودائرة المعارف الفلسفية ، مادة « المادية » .

والسيكولوجية بمختلف صورها ، والاحصائية والاقتصادية والبيولوجية والانثروبولوجية وغيرها مما يتناول اجزاء الانسان ونواحيه لا تكشف لنا حقيقة الانسان ككل ، ومرجع فشلها ليس الى انها لم تستوف دراسة جزء من اجزائه بل انها دراسات تتناول مختلف اجزائه ، والانسان اكبر من حاصل مجموع اجزائه . ان الانسان هو الكل الذي يضم جميع الاجزاء ويملو عليها وعلى مجموعها كمجموع اجزاء . وهذا الذي يضم جميع الاجزاء ويبدو شيئا مستقلا عنها واسمى منها هو الانسان الذي يعجز العلم التجريبي عن تفسيره ... وما اصدق قوله تعالى في اعجاز الخلق « يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له : ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ، وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب ، ما قدروا الله حق قدره ان الله لقوي عزيز » .

٢ - الذهب الروحي :

رأينا كيف ان المادية تفسر الوجود بالمادة وحدها ، ويفسر المذهب الروحي بالروح او العقل او ما يشبه الروح والعقل وحده ، فيرى ان طبيعة الاشياء الكامنة وراء الظواهر المحسوسة روحية في اصلها . انه يعترف بالعلاقة بين النفس والجسم وبين التفكير والمخ ولكنه يرفض اعتبار العلاقة بينهما علية ، فليس الجسم علة النفس ولا التفكير معلولا

للمخ لان المخ مادة والمادة لا تفكر ولا تشعر ، والروح عنده او العقل مصدر الظواهر المادية والبدنية ، واتنا اذا كنا لا نستطيع ان ندرك طبيعة الاشياء بالحواس وانما نصرّفها بالتفكير المجرد وحده ، نجم عن هذا ان هذه الطبيعة روحية لا محالة .

ان الروحية — رغم ما يمكن ان يقال فيها — تبدأ بشيء لا يرتقى اليه الشك وذلك ان كل انسان — ايا كانت عقيدته — يسلم بوجود شعوره ، ويرى ان كل حالة من حالات التفكير تهتضي مقدما — حتى عند من ينكر وجود العقل — افتراض وجود عقل يفكر ومع افتراض انه يشك في كل شيء ، لا يستطيع ان يشك في انه يشك — كما قال ديكارت من قبل — ولئن كان التسليم بهذه الحقيقة لا يكفي برهاننا على ان العالم كله عقل او روح ، الا انه يكفي شاهدا على وجود عقل او شعور او روح او فهو ذلك (٢٨) .

(٢٨) راجع الدكتور توفيق الطويل : « اسس الفلسفة » ، ص : ٢٢١ / كويله : « المدخل الى الفلسفة » ، ص : ٢٢١

(برهان وجود النفس الانسانية عند ابن سينا)

اولا - البرهان السيكولوجي :

تبدو علينا آثار لا يمكن تفسيرها الا اذا سلطنا بوجود النفس ،
واهمها : الحركة والادراك ، فاما الحركة ففرضان : قسرية ناتجة عن
دفعه خارجية تصيب جسما ما فتتحركه ، وغير قسرية ، وهي التي تعيننا
هنا ، وهذه بدورها انواع : فمنها ما يحدث على مقتضى الطبيعة
كسقوط حجر من اعلى الى اسفل ، ومنها ما يحدث ضد مقتضى
الطبيعة ، كالانسان الذي يمشي على وجه الارض مع ان ثقل جسمه
كان يدعو الى السكون ، او كالطائر الذي يحلق في الجو بدل ان
يسقط الى مفره فوق سطح الارض . وهذه الحركة المضادة للطبيعة
تستلزم محركا خاصا زائدا على عناصر الجسم المتحرك ، وهو النفس .
واما الادراك فأمر امتازت به بعض الكائنات على بعض واذن لا بد
للكائنات المدركة من قوى زائدة على غير المدركة .

يقول ابن سينا :

لما كانت اخص الخواص بالقوى الانسانية شيان : احدهما
التحرك ، والثاني الادراك فوجب علينا ان نبين ان لكل جسم متحرك
علة محركة ثم يتبين لنا من ذلك ان الاجسام المتحركة بحركات زائدة

على الحركات الطبيعية كالهابطة الثقيلة ، والصاعدة الخفيفة ، لها علل محرّكة نسيبها : نفوسا : أو قوى نفسانية ، وإن تبين أن بعض الاجسام مهما رسم بأنه مدرك فإن ادراكه لن يصح نسبته اليه الا لقوى فيه متسكنة من الادراك ، ونفتح فنقول : ان منا لا يعاوق العقل فيه ربة ان الاشياء منها ما اشتركت في شيء واختلفت في آخر وان المشترك فيه غير المتفرق ، ويصادف كافة الاجسام مشتركة في انها اجسام ثم يصادفها بعد ذلك متفرقة في انها متحركة ، والا لا وجود لذات السكون بل لا حركة الا على بعد مستدير اذ الحركات المستقيمة قد تقرر من صورتها انها لن تنفذ الا عن وقفات فبين ان الاجسام لن توصف بالحركة لانها اجسام بل لعل زائدة على جسيمنتها منها تصدر حركاتها صدور الاثر عن المؤثر . واذ قد تبين لنا هذا فنقول : انا وجدنا من الاجسام المتولدة عن العناصر الاربعة ما لا يتحرك الا بالقسر ، ضربين من الحركة بينهما خلاف ، احدهما يلزم عنصره لاستيلاء قوة احد الاركان عليه واقتضائها تحريكه الى حيّزه المحمول له بالطبع كحركة الانسان بطبع العنصر الراجح الثقيل الى اسفل ، وهذا الضرب من الحركات لا يوجد الا الى جهة واحدة وسياقة واحدة ، وثانيهما بخلاف مقتضى عنصره الذي هو اما السكون في الحيز الطبيعي حال الاتصال به كتحريك الانسان بدنه الى مستقره الطبيعي وهو وجه الارض ، واما الحركة الى الحيز الطبيعي حال مباينته وذلك مثل حركة الحيوان الطائر بجسمه الثقيل الى العلو في الجو . فتبين ان للحركتين علتين

وانهما مختلفتان ، احدهما : تسمى طبيعية ، وثانيهما تسمى نفسا ،
او قوى نفسانية . فقد صح من جهة الحركة وجود القوى النفسانية .
واما من جهة الادراك ، فلان الاجسام توجد مشتركة في انها : اجسام ،
ومفترقة في انها : دارة ، فيبين بالتدوير الاول ، ان الادراك لن يفرق
عنهما بذاتها ، بل بقوى محمولة فيها ، فقد اتضح بهذا الضرب من
التيان ان للقوى النفسانية وجودا ، وذلك ما اردنا بيانه (٣٩) .

وهذا البرهان كما لاحظ عدد من الباحثين المعاصرين ، امثال
الدكتور ابراهيم بيومي مدكور ، والدكتور البير نصري نادر ، مستمد
في اغلب اجزائه من كتابي « النفس » و « الطبيعة » لارسطو . ففي
الكتاب الاول يصرح الفيلسوف اليوناني : بان الكائن الحي يتميز عن
غير الحي بميزتين رئيسيتين هما : الحركة والاحساس (٤٠) .

وفي كتاب الطبيعة : يقسم الحركة الى اقسام عدة لم يعمل ابن

(٣٩) ابن سينا : « مبحث عن القوى النفسية » ، ص : ٢٠ - ٢١
(عن ضبطها وتحريها : فان دأبك - مصر ١٣٢٥ هـ) ، انظر ايضا :
« الشفاء » ، ص : ٤١ (نشر وتحقيق وترجمة الدكتور فضل الرحمن) ،
كذلك : ابراهيم بيومي مدكور ، « في الفلسفة الاسلامية » ، ص : ١٧٣ .

(٤٠) كتاب النفس : الكتاب الاول ، الفصل الثاني : ٤٠٣ ب ،
(ضمن سلسلة كتب العالم الغربي الكبرى) .

سينا شيئا سوى أنه ردها وبني عليه برهانه • والظاهر ان ابن سينا قد اتبته الى ضعف برهانه هذا ، فلم يطنب فيها الا مرة واحدة ، وهو يمر به سريما في مؤلفاته الاخرى مثل الشفاء والنجاة والاشارات والتنبيهات •

ثانيا - برهان « الانا » ووحدة القواهر النفسية :

يلاحظ ان الانسان اذا كان يتحدث عن شخصه ، او يخاطب غيره ، فانما يعني بذلك النفس لا الجسم ، فحين تقول : انا خرجت ، او انا نمت ، لا يخطر ببالك حركة رجلك ، ولا اغماض عينيك ، بل ترمي الى حقيقتك وكل شخصيتك ، وقد صاغ ابن سينا هذه الملاحظة على الصورة التالية :

ان الانسان اذا كان منهمكا في امر من الامور ، فانه يستحضر ذاته ، حتى انه يقول اني فعلت كذا او فعلت كذا • وفي مثل هذه الحالة يكون غافلا عن جميع اجزاء بدنه والمعلوم بالفعل غير ما هو مفعول عنه ، فذات الانسان مفارقة للبدن^(٤١) •

(٤١) رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص : ٩ (نشر الدكتور محمد ثابت الفندي ، القاهرة ، ١٩٣٤) ، ايضا الاشارات والتنبيهات ، ص : ٣٠٩ ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا •

اذا لنلمح - كما يقول الدكتور المذكور^(٤٢) ، في ثانيا هذه الملاحظة
فكرة الشخصية أو فكرة الانا (Egoism) التي هي مثار بحث
طويل بين علماء النفس المعاصرين ، فالشخصية أو « الانا » في رأي
ابن سينا لا يرجع الى الجسم وظواهره ، وانما يراد به النفس وقواها .

ويلاحظ ايضا ان في الاحوال النفسية تناسقا وانسجاما يؤذن بقوة
مهيمنة عليها ومشرقة على نظامها ، وتتصل بمبدأ لا يتغير ، وكأنها
مرتبطة برباط وثيق يضم حركاتها المتباعدة ، فسر ونحزن ونحب
ونكره ، وتنفي وتثبت ، ونحلل ونركب ، ونحن في كل هذا صادرون
عن شخصية واحدة وقوة عظمى توفق بين المختلف وتوحد المؤتلف ،
ولو لم تكن هذه القوة تضاربت الاحوال النفسية واختل نظامها وطفى
بعضها على بعض ، وما النفس من آثارها الا بمثابة الحس المشترك من
المحسوسات المختلفة كلاهما يضم الثمت ويبعث على النظام
والترتيب^(٤٣) .

وهنا يشير ابن سينا الى ذلك البرهان المشهور الذي كثيرا ما

(٤٢) المصدر السابق ، ص : ٢٧٤ .

(٤٣) رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص : ٩ - ١٠ ، الشفاء ،
ص : ٣٦٢ الاشارات ، ص : ٣٢٨ .

ردده اليوم انصار المذهب الروحي من علماء النفس ، ويتلخص في ان وحدة الظواهر النفسية ، تستلزم اصلا تصدر عنه واساسا تعتمد عليه ، وضعف هذه الوحدة او انعدامها يعني ضعف الحياة العقلية او القضاء عليها ففي وحدة الظواهر النفسية ، ما يستلزم اصلا لها ، ويقتضي وجود النفس لا محالة (٤٤) .

ثالثا : برهان استمرار الحياة الوجدانية :

يدنو ابن سينا من المعاصرين بشكل واضح في برهان آخر ، يصح ان نسميه برهان الاستمرار . وملخصه : ان حاضرا يحمل في طياته ماضينا ومستقبلا ، وحياتا الروحية هذا الصباح ، ترتبط بحياتنا من اعوام مضت ، ولئن كانت هذه الحياة متحركة ومتغيرة فانما تتحرك في اتصال وتغير في ارتباط ، وليس هذا التابع والتسلسل الا لان

(٤٤) انظر : المذكور ، ص : ١٧٥ ، البير نصري نادر ، ابن سينا والنفس البشرية ، ص : ١٧ — يضيف الدكتور المذكور الى هذا قوله : لقد اثبت العلامة فورلاني ان النصين الواردين في « الشفاء » عن هذا البرهان كان قد نقلهما الى اللاتينية الفيلسوف غليوم اوفرني ، وذهب هذا العلامة الى امكان اطلاق ديكارت على هذه الترجمة للشبه القوي بين برهان ابن سينا المذكور وكلام ديكارت في التمييز بين الجسم والنفس في برهانه المشهور : الكوكيتو : Cogito, ergo Sum —

— « انا افكر فانا موجود » — I Think, Therfor, I am —

احوال النفس فيض معين واحد ودائرة حول نقطة جذب ثابت .

يقول ابن سينا :

« تأمل ايها العاقل في انك اليوم في نفسك هو الذي كان موجودا في جميع عمرك حتى انك تتذكر كثيرا ما جرى من احوالك ، فانت اذن ثابت مستمر لا شك في ذلك . وبدنك واجزاؤه ليس ثابتا مستمرا بل هو ابدا في التحلل والانتقاص . ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع وزنه ، فتعلم نفسك ان في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من اجزاء بدنك ، وانت تعلم بقاء ذلك في هذه المدة بل جميع عمرك ، فذاتك مغايرة لهذا البدن واجزائه الظاهرة والباطنة(٤٥) .

ان استمرار الحياة العقلية واتصالها من الافكار التي اثبتتها حديثا وليم جيمس وهنري برجسون ، وعدّها من أخص خصائص الطواهر النفسية ، ومن اكبر الدلائل على وجود « الانا » أو « الشخصية » في رأيها : ان تيار الفكر لا سكون فيه ولا انقسام ولا انقسام فهو في حركة متصلة مطردة ، يقول برجسون : « الحياة موجة دفعية متصلة

(٤٥) رسالة في معرفة النفس الناطقة : ص ٩

اثباته انه موجود لم ينتج قط عن الحواس ولا عن طريق الجسم
بأسره ، ولا بد له من مصدر آخر مغاير للجسم تمام المغايرة ، وهو
النفس .

يقول ابن سينا :

« يجب ان يتوهم الواحد منا كانه خلق دفعة وخلق كاملا ، ولكنه
حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى في هواء او خلاء
هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء ضد ما يحوج الى ان يحس ، وفرق
بين اعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ، ثم يتأمل انه هل يثبت وجود ذاته ،
فلا يشك في اثباته لذاته موجودا ، ولا يثبت مع ذلك طرفا من اعضائه
ولا باطنا من احشائه ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئا من الاشياء من خارج ،
بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ، ولو انه
امكنه في تلك الحال ان يتخيل يدا او عضوا آخر لم يتخيله جزء من
ذاته ولا شرطا في ذاته وانت تعلم ان المثبت غير الذي لم يثبت ،
والمقر به غير الذي لم يقر به ، فاذن للذات التي اثبت وجودها خاصة
لها ، على انها هو بعينه غير جسمه واعضائه التي لم يثبت » (٤٧) .

(٤٧) الاشارات ، ص : ٣٢٠ (تحقيق سليمان دينيا) ، الشفاء ،
ص : ١٨ ، (تحقيق فضل الرحمن) .

تفخذ من كائن الى آخر من خلال حياة عضوية متطورة ومن ثم فان هناك
ثمة تقدم مطرد للحياة الخالدة في الكائنات ، تطور غير ملحوظ ، يلعب
فيه كل كائن دوره في الفترة التي منحتها اياه الحياة • ويقول وليم
جيمس : « انا عين ذلك الوجود الذي تهيأت له في الازمنة الغابرة هذه
الخبرات » (٤٦) .

رابعا - برهان الرجل الطائر « المعلق في الفضاء » :

هب ان شخصا ولد مكتمل القوى العقلية والجسمية ، ثم غطى
وجهه بحيث لا يرى شيئا مما حوله ، وترك في الهواء او بالاحرى في
الغلاء كي لا يحس بأي احتكاك او اصطدام او مقاومة ورصفت
اجزائه رصفا يحول دون تماسها او تلاقحها ، فانه لا يشك بالرغم من
كل هذا في انه موجود وان كان يمز عليه اثبات وجود أي جزء من
اجزاء جسمه بل قد لا تكون لديه فكرة ما عن الجسم ، والوجود الذي
تصوره مجرد عن المكان والطول والعرض والعمق ، واذا فرض ان
تخيل في هذه اللحظة بدا او رجلا ، فلا يظنها يده ولا رجله ، وعلى هذا

(٤٦) وليم جيمس : « خلود الانسان » - ص : ٨ - لندن ١٩٠٦ ،
هنري برجسون : « التطور الخلاق » ، ٢٨ (الترجمة الانكليزية ، آرثر
ميشل ، لندن : ١٩١١) .

عقيدة اسبقية الروح على البدن

الاعتقاد بالوجود السابق للروح على البدن ، ظهر ابتداء في الفكر الفلسفي عند اليونان ، خاصة عند فيثاغورس^(٤٨) وافلاطون . والحق فان افلاطون يعتبر من اشهر دعاة ، فقد ارتبطت باسمه وصارت من معالم فلسفته في النفس الانسانية . ولقد انتهى افلاطون الى هذه الفكرة بناء على اعتقاده في ان تشكيل التصورات والافكار لا يمكن تفسيرها الا على اساس من القدرة على التذكر ، ولما كانت الافكار لا يمكن ربطها بتذكر سابق يرتبط بهذه الحياة او ان تكون مستمدة من الخبرة ، فانها ولا بد ان تكون صدى لذكرات ماضية تشكلت اثناء وجود سابق على هذه الحياة^(٤٩) .

واولى الاشارات الى العقيدة ترد في محاوره « مينو » ثم تظهر

(٤٨) راجع : بيرنيت : « الفلسفة اليونانية في عصورها الاولى » ، ص : ، رسل : « تاريخ الفلسفة الغربية » ، الترجمة العربية ، ص : ٦٥ - ٦٦ ، الدكتور احمد فؤاد الاهواني : « فجر الفلسفة اليونانية » ، ص : ٧٩ (الطبعة الاولى ١٩٥٤) .

(٤٩) هذه الحجة القائمة على دعوى « ان المعرفة تذكر » يسوقها سقراط الافلاطوني كدليل ثان على خلود النفس ، انظر : محاوره فيدون : ٢٢٢ .

الفكرة في صورتها الواضحة وشكلها المتطور في محاورتي « فيدون »
و « فيدروس » . ففي محاوره فيدون يقول سقراط الافلاطوني :
« ... ومن ثم فالنفوس — يا سييس — كانت موجودة قبل وجودها
في الصورة الانسانية ، منفصلة عن الجسد ومالكة للفكر ، وانها كانت
— ولا بد — داركة واعية . والبرهان ذاته يدلنا على ان الافكار كانت
موجودة قبل ان تولد ، تماما كما كانت الارواح موجودة قبل ان
تولد » (٥٠) .

وهكذا فان الروح من وجهة النظر الافلاطونية كانت تتمتع
بوجود روحياني خالص مجرد عن المادة ، وذلك في عالم علوي قدسي ،
وكانت تعي وتفقه ، ثم انها هبطت لعله ما الى عالم المادة والحس المتغير
التمثل في البدن المادي الغليظ عقابا لما اقترفت من آثام في عالمها
العلوي ، فهي حبيسة في هذا الجسم مضغوطة فيه ، وهو لها كالتقفص
أو الشرك او السجن المظلم ، وان لا سبيل الى الخلاص الا بالمعرفة

(٥٠) انظر محاورات : مينو : ١٧٩ د — ١٨٣ ، فيدون : ٢٢٠ ،
فيدروس : ١٢٤ ب .

الحقة ، اي بالفلسفة التي تحرر النفس فتنتطلق من اسرها(٥١) .

الا ان هذه النزعة الاشينية سرعان ما ردت من قبل ارسطو ، الذي اثبت القول بان الروح لا يمكن لها ان توجد باستقلال عن البدن وانها موثوقة الى الجسد ، وتهكم على مذهب الفيثاغوريين في تناسخ الارواح وزعم ان النفس تقنى بفناء الجسد . ويتبع هذا تبعية لا شك فيها ، ان النفس لا تفصل عن البدن ، وان الجسد والنفس مرتبطان ارتباط المادة والصورة ، باعتبار وحدة الجوهر الفردي لديه ، فتجوهرها هي والبدن شيء واحد . وعرفها بقوله : « انها كمال اول لجسم طبيعي

٥١) في كتاب الربوبية المنسوب خطأ الى ارسطو ، يقول افلوطين « وقد ذم وازدرى افلاطون اتصال النفس بالجسد ، لان النفس انما هي في البدن كأنها محصورة كظيعة جدا لانطق بها ، ثم ان البدن للنفس انما هو كالغار وقد وافقه على ذلك « انبادوقلس » غير انه يسمي البدن « الصدا » وانما عنى انبادوقلس بالصدا هذا العالم باسره . ثم قال « افلاطون » : ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مفار هذا العالم والترقي الى عالمها العقلي . وقال « افلاطون » في كتابه الذي يدعى « فاذن » ان علة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها . فاذا ارتأشت ارتفعت الى عالمها الاول . وقال في بعض كتبه : ان علل هبوط النفس الى هذا العالم شتى ... وانما تهبط الى هذا العالم لتعاقب وتجازى » . انظر : الدكتور عبد الرحمن بدوي : افلوطين عند العرب ، ص : ٢٤ ، وانظر ايضا : افلوطين — التناسعات (٤ — ٨ — ٣ ، ص : ٢٠٢) و (٤ — ٨ — ١ ، ص : ٢٠١) .

آلي « وعنى بقوله « كمال اول » ان النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الاول : كما ان الابصار صورة الحدة ، اما الافعال الثانية ، فهي التي تصدر عن المركب بفضل النفس ، أي هي الحاصلة باستعمال الوظائف ، ويقول « لجسم طبيعي » ، أي ان الجسم الحي يختلف عن الجسم الصناعي الذي ليس له وجود ذاتي ، والموجود بالذات اجزائه ، ويقول « آلي » انه مؤلف من آلات ، وهي الاعضاء ، وهي اجزاء متباينة . وهكذا فالروح عنده آلة البدن ، لا تحيا بدونه ولا تنفصل عنه . ومع ذلك فان ارسطو يعود فيقرر من غير ان يقدم توضيحا لما يقول « ان جزءا معينا من النفس ، وهي النفس الفاعلة (عقل بالعلم) عنصر قائم بذاته ، غرس في النفس ومن ثم فهي خالدة لا تنفى ، وان البدن ليس الا آلة تستخدمها النفس ^(٥٢) ، يقول رسل بهذا الخصوص : « ... ففي كتابه عن « النفس » يعتبر النفس موثوقة الى الجسد ويتهمك على مذهب الفيثاغوريين في تناسخ الارواح ، (٤٠٧ ب) ، فالظاهر ان النفس تنفى بفناء الجسد ، فيتبع ذلك تبعية لا شك فيها : ان النفس لا تنفصل عن البدن (٤١٣ أ) لكنه يسرع بعد ذلك فيضيف « أو على الاقل فان اجزاء معينة منها لا تنفصل عن الجسد ، ان الجسد

(٥٢) ارسطو : « كتاب النفس » : (٣ - ٥ - ٤٢٠) (٢ - ٢) -
 (٤١٤) و (٢ - ٤ - ٤١٥ ب) ، قارن ايضا : دائرة معارف الدين
 والاخلاق ، ٢ : ٧٤٢ .

والنفس مرتبطان ارتباط المادة والصورة ... ويفرق ارسطو في هذا الكتاب بين « النفس » ، جاعلا العقل اعلى من النفس واقل اتصالا منها بالجسم ، وبعد ان يتحدث عن النفس والجسم ، يقول : اما العقل فحاله يختلف عن ذلك ، فالظاهر انه عنصر قائم بذاته ، غرس في النفس ، وانه غير قابل للفناء ، ٤٠٨ ب « (٥٣) .

وهكذا فقد ظهرت في الفكر الفلسفي القديم نزعتان بخصوص هذه العقيدة ، الاولى : افلاطونية ، تتسم بالروحانية ، وترى ان « الروح » ازلية خالدة ، وجدت قبل البدن وتحيا بعد فناءه ، والثانية ، ارسطية ، يرى اشياها مع المعلم الاول ، ان الروح حادثة تخلق مع البدن ولا يمكن ان توجد باستقلال عنه . وقد اشار الشهرستاني الى النزعتين بقول وجيز ، وذلك في اثناء عرضه لرأي افلاطون في المسألة ، فقال : « افلاطون كان يرى ان النفوس الانسانية متصلة بالابدان ، اتصال تدير وتصرف ، وكانت هي موجودة قبل وجود الابدان ، وكان لها نحو من آثار الوجود العقلي ، وتمايز بعضها عن بعض ، تمايز الصورة المجردة عن المواد بعضها عن بعض ، وخالف في ذلك تلميذه : ارسطوطاليس ، ومن بعده الحكماء ، وقالت : ان النفوس حدثت مع

(٥٣) رسل : « تاريخ الفلسفة الغربية » ، الترجمة العربية ، ص :

٢٧٣ - ٢٧٤ .

حدوث الابدان • وقد رأيت في كلام ارسطوطاليس ، كما يأتي في حكايته — انه ربما يميل الى مذهب افلاطون في كون النفوس موجودة قبل وجود الابدان ، الا ان قل المتأخرين ما قدمنا «^(٥٤)» •

اما في الاسلام :

فان الفلاسفة والمتكلمين ، انقسموا بخصوص هذه العقيدة الى فريقين :

١ — مذهب اهل التفسير والحديث وبعض الصوفية :

وقد ذهبوا الى القول بأن الروح — رغم انها حادثة مخلوقة — فانها كانت تتمتع بوجود ما سابق ومنفصل على وجودها المتصل بالبدن • والظاهر ان هذا الرأي كان مما استقر عليه رأي جمهور علماء الجيل الاول ، ومن قال به من بعد ، محمد بن نصر المروزي ، وفخر الاسلام البزدوي وابن حزم الظاهري الذي نسه الى الاجماع^(٥٥) •

٥٤) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ٥٨/٣ •

٥٥) انظر : ابن حزم : ٤/ص : ٧٠ — ٧١ ، الفخر الرازي : التفسير : ٣٠٩/٤ ابن القيم : « كتاب الروح » ، الفصل : ١٨ ، ص : ٢٤٨ ، البزدوي : اصول الدين ، ص : ٢١١ •

وهذا الرأي مبني في جملته على ظواهر آيات واحاديث رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم . فقد فسر الاكثرون قوله تعالى : واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم : ألست بربكم ، قالوا بلى : ان قولوا يوم القيامة اثا كنا عن هذا غافلين « (٥٦) بمعنى : ان الله تعالى اخذ عهدها وشهادتها ، وهي مخلوقة مصورة عاقلة ، قبل ان يأمر الملائكة بالسجود لآدم ، وقبل ان يدخلها في الاجساد ، والاجساد يومئذ تراب وماء ، ثم أقرها تعالى حيث شاء ، لان الله تعالى ذكر ذلك بلغة ثم ، في قوله تعالى : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ، ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا » (٥٧) ، التي توجب التعقيب والمهلة ، ثم أقرها — عز وجل — حيث شاء ، وهو البرزخ ، الذي ترجع اليه عند الموت ، لا تزال يبعث منها الجملة بعد الجملة ، فينفخها في الاجساد المتولدة من المنى المنحدر من اصلاب الرجال وارحام النساء ، يقول ابن حزم : « وعلى هذا اجمع اهل العلم ، وهو قول جميع أهل الاسلام » (٥٨) .

(٥٦) سورة الاعراف الآية : ١٧٢ (ومن هنا سميت المناسبة عند الصوفية بيوم الست أو يوم الاستنطاق — أو الذر — أو الاستشهاد) .

(٥٧) سورة .

(٥٨) ابن حزم — الفصل في الملل والنحل ٧٠/٤ ، وبخصوص رأي الصوفية ، انظر : الجنيد البغدادي : رسائل الجنيد ، ص : ٤٠ .

وأورد الطبري في تفسيره عن ابن عباس — رضي الله عنهما — قوله : « اخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان — يعني عرفه — فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها ، فنثرهم بين يديه كالذر ، ثم كلمهم قبلا ومقابلة لا من وراء حجاب فقال : « أأست بربكم ، قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة اثنا كنا عن هذا غافلين » . وفي حديث آخر عن ابن عباس : ليس احد الا وقد تكلم ، فقال : ربي الله (٥٩) . ومن المفسرين من مال الى تقرير الظاهر من الآيات والاحاديث مع التوقف والامتناع عن التصوير والتمثيل ، فيقول ابن المنير في تفسير آية الاعراف : « ثم القاعدة مستقرة على ان الظاهر ما لم يخالف المعقول يجب اقراره على ما هو عليه ، فلذلك أقره الاكثرون على ظاهره وحقيقته ولم يجعلوه مثالا ، اما كيفية الاخراج والمخاطبة ، فالله اعلم بذلك » (٦٠) . ويرى ابن القيم — وآخرون — ان هذه الآثار — ان صحت — فانها انما تدل على القدر السابق ، وبعضها يدل على انه سبحانه استخرج امثالهم وصورهم ، وميّر اهل السعادة من اهل الشقاوة ، واما مخاطبتهم واستطاقهم واقرارهم له بالربوبية وشهادتهم

(٥٩) الطبري : « التفسير » ، ٢١٢/١٣ .

(٦٠) ابن المنير : « على هامش الكشف للزمخشري » ، ١٧/١ .

على انفسهم بالعبودية ، فمن قاله من السلف ، فانما هو بناء منه على فهم الآية ، والآية لم تدل على هذا ، بل دلت على خلافه^(٦١) .

ب - مذهب المتكلمين والفلاسفة :

خالف عامة المتكلمين من اصحاب النظر وبعض المفسرين ، هذا التفسير الحرفي لطواهر الآيات والآثار ، وابتغوا الى القول : بان النفوس حادثة مع ابدانها ، وان المراد من الآية انه تعالى اخرج الذرية وهم الاولاد من اصلاب آبائهم ، وذلك الاخراج : انهم كانوا نطفة فأخرجها الله تعالى من ارحام الامهات وجعلها علقة ثم مضغة ثم جملهم

(٦١) ابن القيم : « كتاب الروح » ، فصل : ١٨ ، ص : ٢٥٦ . الذي اعتقده ان العقيدة في صورتها المصورة هذه قد سرت الى عقول بعض المفسرين والمحدثين بتأثيرات مسلعة اليهود ، امثال وهب بن منبه ، وكعب الاحبار ، وابني بن كعب وغيرهم . والمعروف ان ابي بن كعب كان من اوائل من ذهب الى تفسير الآية بالصورة التي ذكرناها ، فذكر « جمعهم له يومئذ جميعا ، ما هو كائن الى يوم القيامة فجعلهم ارواحا ثم صورهم واستنطقهم فتكلموا ، واخذ عليهم العهد والميثاق واشهدهم على انفسهم ، انظر : المصدر السابق ، ص : ٢٥٠ . والراي في جملته مطابق لما ذهب اليه علماء التلمود ممن زعموا : ان جملة ارواح الخلق خلقت دفعة واحدة في صلب آدم ايام الخلق الستة ، ومن ثم فهي سابقة في وجودها على البدن . اما كتب « الابوكريفا » - اي الاساطير - فتصرح بان الارواح قد خلقت قبل وجود العالم ، انظر : دائرة المعارف اليهودية ، مادة : الروح : ٧/٤٧٢ .

بشرا سويا وخلقها كاملا ، ثم اشهدهم على انفسهم بما ركب فيهم من دلائل وحدانيته وعجائب خلقه وغرائب صنعه ، فبالاشهاد صاروا كأنهم قالوا : بلى ، وان لم يكن قول باللسان ، ولذلك نظائر ، منها قوله تعالى : « فقال لها وللارض أتيا طوعا أو كرها ، قالتا : أتينا طائعين ، فهذا النوع من المجاز والاستعارة مشهور في الكلام ، فوجب حمل الكلام عليه . واما الاخبار المروية في اخراج الذرية من صلب آدم عليه السلام وتكليمه تعالى اياهم ونطقهم ، ثم اعادتهم الى صلب ابيهم ، فقير صحيحة الاسناد ، وما حسن اسناده ، فقير صريح في ذلك . وهكذا فعلى مذهب هؤلاء المراد بالاشهاد : انه تعالى فطرهم على التوحيد ، وقد فُسر الحسن البصري - رض - الآية بذلك .

واضافة الى ما سبق ، فقد احتج المتكلمون على صحة حدوث النفس وانها خلقت مع البدن ، بامور منها :

(١) اذا كانت الارواح سابقة في وجودها على الابدان ، يجب ان تذكر ما كنا عليه من حال ومقام الوجود الاول ، ولما كان ذلك غير حاصل ، علمنا ان الارواح خلقت مع الابدان .

(٢) ان صلب آدم لا يسع لجملة ارواح الخلق .

٣) ان القول بوجود للروح سابق على البدن ، مستقل عنه ، يلزم عنه التناسخ والرجعة ، لان لهم - أي التناسخية - ان يقولوا : اذا جاز الاعداد ثمة ، لم ينكر التناسخ^(٦٣) .

ولقد اتخذت هذه الحجج الكلامية - فيما بعد - صورة ادلة فلسفية حكاهما الفارابي وابن سينا ، وحكاها من بعدهما الغزالي والفخر الرازي وغيرهما . فقد صرّح الفارابي بحدوث النفس وانكر التناسخ ، وفي ذلك يقول : « ولا يجوز وجود النفس قبل البدن ، كما يقول افلاطون ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد ، كما يقول التناسخيون »^(٦٤) ، كذلك نفى ان تكون النفس قائمة في عالم الامر قبل وجود البدن ، بل صرّح انها تحدث وقت حدوثه واستعدادها لقبولها ، وانها تفيض عند كمال الخلق من العقل الفعال واهب

(٦٢) انظر : الفخر الرازي : « التفسير » : ٣١١/٤ ، الزمخشري : الكشف : ١٧/١ هـ جمال الدين القاسمي : « محاسن التأويل » : ٢٨٦٦/٧ الشيخ المفيد : « تصحيح عقائد الشيعة الامامية » ، ص : ٣٢ .

(٦٣) الفارابي : « الثمرة المرضية » ، ص : ٦٣ .

الصور (٦٤) . اما ابن سينا فمذهبه ايضا ان النفس لا توجد قبل البدن ، فكل نفس تخلق عند حدوث البدن ، ومن المستحيل ان توجد الانفس قبل ابدانها (٦٥) . وآية حدوثها عنده « انها لا تخصص ولا تتعين الا بواسطة الجسم ، فلا يمكن تصور وجودها قبله ، لانها ان سبقته في الوجود ، فاما ان تكون متعددة ، او واحدة لجميع الاجسام . ولا سبيل لتمدها ، ما دامت مجرد ماهية لم تخصص بمخصص ، ولا قبل وحدتها ، لان تميز الاشخاص لا ترجع الى ابدانهم فقط ، بل الى نفوسهم ، فلكل فرد نفسه الخاصة ، وبذا ثبت : ان النفس حادثة (٦٦) . وهذه برهنة تتمشى — كما لاحظ الدكتور مذكور — مع المبادئ الارسطية ، فان النفس وهي صورة لا يمكن ان تسبق

٦٤) الدكتور محمود قاسم : « في النفس والعقل عند فلاسفة الاغريق والاسلام » ص : ٧٣ (الطبعة الثانية — ١٩٥٤)

٦٥) كرادفو : « ابن سينا » ، ص : ٢٢٩ .

٦٦) ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٣٠٠ ، وقد اورد الفزالي هذه الحجة في موضعين من كتبه ، المصنوع الصغير ، ص : ٣٥٥ ، وكتاب : « معارج القدس » ، ص : ١١١ ، الرازي : « معالم اصول الدين » : ص : ٢١٠ ، انظر ايضا :

RAHMAN, F. « Avicenna's psychology », p. 105.

الجسم الذي هو مادتها ، والعلل الصورية مساوقة دائما لمعلولاتها
في الوجود^(٦٧) .

ورغم ما ذكره ابن سينا في هذا الدليل الذي مال في تعريفه للنفس
فيه نحو المعلم الاول الذي يقول انها « كمال اول لجسم طيمي
آلي »^(٦٨) ، فان شأنه في هذا الجانب من فلسفته النفسية شأن غيره ،
حيث مال الى التوفيق والجمع بين رأي الحكيمين افلاطون — ارسطو ،
بله تكاد — كما لاحظ الدكتور مذكور —^(٦٩) ان تغلب افلاطونيته
على نزعتة المشائية ، فصرح في موقف آخر ، بان النفس جوهر مستقل
ومخالف للبدن ، وان ثمة وجود سابق لها على البدن ، وقصيدته العينية

٦٧ الدكتور ابراهيم بيومي مذكور : المصدر اعلاه . ص : ٢٢٩ .
والى هذا الراي انتهى متكلمة اليهود ممن تأثروا بتعاليم المعتزلة ، امثال
سعدايا الفيومي وموسى بن ميمون ، يقول سعدايا الفيومي « ان الذي
يصح في النفس انها مخلوقة على ما قدمت من حدث الموجودات والفساد .
ان يكون شيئا ازليا سوى الخالق . . . وانما يخلقها ربنا مع كمال صورة
الانسان ، انظر : سعدايا الفيومي : كتاب « الامانات والاعتقادات » ، ١٩٣
وانظر ايضا : دائرة المعارف اليهودية ، مادة : الروح .

٦٨ الشفاء : ج ١ ، ص : ٢٧٨ — ٢٨٠ ، مبحث عن القوى
النفسانية ، ص : ٢٤ ، (تحقيق فان دايك ، القاهرة ، ١٩٠٧) .

٦٩ الدكتور ابراهيم بيومي مذكور ، المصدر السابق ، ص : ١٦٤ .

تذكرنا بأساطير افلاطون بعض الشيء ، وتكاد تتساق مع ما ذكره افلوطين في تاسوعاته^(٧٠) . فهو يقص علينا ان النفس كانت في عالم علوي ، وانها هبطت منه كارهة ، وان من طبيعتها ان تحاول الصعود والفرار من العالم الحسي ، كما يدل على ذلك وجود ما يشبه الاجنحة لديها . كذلك يذكر لنا انها جوهر هي يغيب عن الحس ، مع انه يبدو سافرا شديد الظهور لدى العقل ، اذ تبدو آثارها في تلك الوظائف والقوى التي تنشأ بسبب اتصالها بالبدن ، وبالرغم من انها حلت به كارهة ، فلربما ألفتها ورضيت جواره وتبعت شهواته وخضعت لرغباته ، فيشتد كلفها به وتمز مفارقتها^(٧١) .

خلود النفس

لم يتعرض المتكلمون الاوائل لمسألة خلود النفس الانسانية

٧٠. فابلو وافلوطين وسواهما من فلاسفة الافلاطونية الحديثة مالوا الى تقرير مذهب افلاطون في الدعوة الى التطهر الروحي ، فالروح في نظرهم روحانية خالصة غريبة في البدن ، تعمل جاهدة عن طريق المعرفة الحقة ، وهي الفلسفة ، من اجل الخلاص من القيود المادية التي تربطها بعالم الحس ، وهي في شوق اندي الى العالم القدسي ، حيث هبطت منه باديء امرها . انظر : دائرة المعارف اليهودية . مادة : الروح .

٧١. الدكتور محمود قاسم ، المصدر السابق . ص : ٩٣ .

بالتفصيل ، كما انهم لم يحاولوا الاحتجاج على وقوعه بادلة عقلية وبراہین فلسفية ، وانما اکتفوا غالبا بتقرير وقوعه شرعا وانه أمر « اطبق عليه الانبياء والاولياء والحكماء »^(٧٣) ، ومن ثم فان كتب العقائد الاولى تكاد ان تخلو من الاشارة الى خلود النفس والاحتجاج على تقريره بالادلة والبراہین .

اما الفلاسفة في الاسلام ، فالذي يتعين من تحديد الكندي للنفس وبأنها « جوهر منفرد عن الجسم مبين له ، ذهابه الى خلود النفس وبأنها باقية بعد فناء الجسد »^(٧٤) . اما الفارابي فرأيه مضطرب متناقض ، فيقول بالخلود مرة وينكره اخرى ، فمرة يذهب مع افلاطون الى « ان النفس العاقلة هي جوهر الانسان عند التحقيق وانها لا تفنى بفنائها ، فهي مفارقة باقية بعد الموت ، فليس فيها قوة قبول الفساد ، وهو يذهب في قول آخر له الى ان النفوس الانسانية صور لاجسامنا ، ولما كان يرى ان المادة هي السبب الذي يؤدي الى اختلاف الافراد فيسا

(٧٢) انظر : الفزالي : « معالم اصول الدين » . ص : ١٢٣ .

(٧٣) انظر : فالتزر : « الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الانساني » ، ص : ٤١ ، دى بوير : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، ص : ١٣٠ .

بينهم ، فانه لم يتردد في الجزم بفناء النفوس الخاصة^(٧٤) . وكأنه اراد ان يخفف بمض الشيء من شدة تضارب هذا الرأي مع العقيدة الاسلامية ، فذكر ان هذا الفناء ليس مطلقا ، بل يصيب النفوس غير الكاملة التي اعرضت عن المعرفة وشغلت بالامور الحسية وانغمست في الملذات الجسمية ، ممن يصفهم الفارابي « بالهالكين » الصائرين الى العدم على مثال ما تكون عليه البهائم والسباع والافاعي . اما النفوس التي ادركت السعادة واتخذت باسباب المعرفة ، وهي نفوس اهل المدينة الفاضلة ، فهي ان فارقت ابدانها اتحدت وسعدت وكلما جاءها فوج آخر من جنسها اتحد بها في عالم الخلود^(٧٥) . وفي هذا يتبع الفارابي عقيدة الرواقين العميقة ، الجادة ، التي ترى ان نفوس الصالحين هي وحدها الباقية ، اي نفوس الاشخاص الذين عاشوا حياتهم متشبهين

(٧٤) الفارابي : كتاب « التلخيصات » ، ص : ١٤ ، (طبعة حيدرآباد) .

(٧٥) الدكتور محمود قاسم : المصدر السابق ، ص : ١٥٩ ينسب النزالي هذا الرأي الى الباطنية عموما ، فيقول في كتابه : « فضائح الباطنية » ، ص : ٤٥ : « واما الروحاني (الجانب الروحاني من الانسان) - وهو النفس المدركة العاقلة من الانسان ، فانها ان صفيت بالوافية على العبادات ، وزكيت بمجانبة الهوى والشهوات ، وغذيت بفناء العلوم والمعارف المتلقاة من الاثمة الهداة ، اتحدت ، عند مفارقة الجسم ، بالعالم الروحاني الذي منه انفصالها ، وتسعد بالعود الى وطنها الاصلي » .

بالاله ، بقدر طاقة البشر ان يتشبهوا به ، والذين عاشوا حياة روحية خالصة دون ان يؤذوا ابدانهم بحرمانها من الضروريات ، وتفقد النفوس الصالحة فرديتها بعد الموت ، ومن ثم تصبح جزءا من العقل الفعال في ملكوت السماء ، اما نفوس الناس الاخرين فتفنى بفناء الجسد» (٧٦) .

والحق فان الصورة المتكاملة العقلية على خلود النفس تبدأ بالشيخ الرئيس ابن سينا ، فهو الذي سلك سبلا شتى في ثبات خلود النفس ، وصارت هذه الحجج فيما بعد ، الاصول التي اعتمدها المتأخرون من فلاسفة ومتكلمين في البرهنة على الخلود ، اما اشهر هذه الادلة السينوية ، فيمكن اجمالها فيما يلي :

١ - برهان الانفصال :

ينبغي هذا البرهان على فكرة الاتصال العرضي القائم بين الروح والجسد . ولما كانت النفس جوهرًا كاملاً وكان اتصالها بالجسم اتصالاً

(٧٦) فالتزور : المصدر السابق ، ص : ٦٠ : الرأي عند معظم الرواقيين ، ان الروح تفنى مع فناء الجسد ، انظر : رسل : المصدر السابق ، ص : ٤١١

عرضيا ، وجب ألا تموت بموت البدن لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ينبغي أن يكون متعلقا به نوعا من التعلق . والنفس منفصلة في وجودها عن النفس تمام الانفصال . يقول ابن سينا : « وتقول انها لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد اصلا . اما انها لا تموت بموت البدن ، فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعا من التعلق ، وكل متعلق بشيء نوعا من التعلق ، فاما ان يكون تعلقه به : (أ) تعلق المكافيء في الوجود ، واما : (ب) ان يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، واما : (ج) ان يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود ، الذي هو قبله بالذات لا بالزمان » (٧٧) .

ثم يتعرض ابن سينا لابطال وجوه التعلق الثلاثة ، بقوله ان تعلق النفس بالبدن لا يمكن أن تكون تعلق المقارن له في الوجود ، لأن النفس جوهر قائم بذاته ، ولا اللاحق له في الوجود ، لأن هذه التبعية تستلزم أن تكون معلولة له ، ولا يمكن أن تتصور هنا أية صورة من صور العلية الأربع ، ولم يبق الا أن تكون العلاقة بينهما علاقة

(٧٧) ابن سينا: كتاب « النجاة » ، الفصل الثالث عشر ، ص : ١٨٥
 (نشرة الكردي) وقابل الشفاء : المقالة الخامسة ، الفصل الرابع ، وانظر
 ايضا : فضل الرحمن : المصدر السابق ، ص : ١٠٧ (بالانكليزية) .

السابق في الوجود ، فالنفس سابقة والجسم لاحق ، وهذه ان صحت
تخضع الجسم للنفس لا العكس . على ان هذه العلاقة ايضا لا محل
لها ، ولا تعلق للنفس في الوجود بالبدن مطلقا ، بل وجودها متعلق
بمبادئ اخرى لا تبطل ولا تستحيل (٧٨) .

وهذه البرهنة صورة بديلة للحجة الافلاطونية المشهورة في « ان
الاضداد لا تولد من شيء غير اضدادها ، ذلك ان القول بالاضداد
يترتب عليه القول بالتناسخ وهو باطل شرعا ، وقد انبرى ابن سينا
لابطاله عقلا كما سنرى . يقول سقراط في محاوره فيدون : يوجد بين
الضد والضد الآخر - في كل الحالات - من حيث انهما اثنان ، كون
مزدوج ، احدهما يذهب من احد الضدين الى ضده ، بينما الآخر على
المعكس يذهب من الثاني الى الاول . وهناك في الواقع شيء اكبر
وشيء اصغر : الا يوجد بينهما زيادة ونقصان ، فيقال عن احدهما انه
ينمو وعن الآخر انه ينقص . . . والتحليل والتركيب والتبريد
والتسخين ، وكل تضاد من هذا القبيل . . . أليس للحياة ضد كما ان
لليقظة ضد هو النوم . . . ان هذا ثابت بالتأكيد . . . وما هو هذا

(٧٨) الدكتور المذكور : المصدر السابق ، ص : ١٨١ .

الضد ، فقال سقراط : هو الموت • والآن دورك « يا سيبس » لتقول لي نفس القول عن الحياة والموت ، فاولا أأست تقول ان الحياة ضدها الموت ، هذا ما اقوله • ثم الا يتوالدان الواحد عن الآخر ، نعم ، والذي ينشأ عن الحي ما هو ؟ فقال انه الميت • ثم والآن ما هو الذي ينشأ عن الميت ؟ فأجاب « سيبس » : لا يمكنني الا ان اقرر انه هو الحي » (٧٩) • ومع ذلك فان الحجة في ذاتها تناقض الحجة الاخرى التي ساقها ابن سينا للبرهنة على ان الانفس انما حدثت وتكثرت مع تهيؤ الابدان ، وهذا التناقض امر طبيعي — كما لاحظ الدكتور مذكور — من حيث ان ابن سينا ذهب مرة في النفس الى مذهب ارسطو فحدها بانها « كمال اول لجسم طبيعي آلي » ، ومرة الى الاخذ برأي افلاطون في حقيقة النفس وانها « جوهر روحاني بسيط » • يقول الدكتور مذكور « ولسنا في حاجة الى ان نشير الى ان برهنة ابن سينا هذه تتعارض مع برهانه السابق على حدوث النفس ، فانه بينما يربطها في الحدود بالجسم يفصلها في الخلود عنه فصلا تاما • ويقرر هناك انها لا تخصص ولا تتعين الابه ، ثم يعود هنا فيعلن انها متميزة ومتخصصة

(٧٩) فيدون : ص : ٢٢٧ وانظر ايضا : الدكتور نجيب بلدي ورفاقه : « الاصول الافلاطونية » ، ص : ٤٣ — ٤٥ .

بدونه • وقد حاول عبثا في التخلص من هذا المأزق الذي لم يفت
الغزالي الى ان يأخذه عليه « (٨٠) » •

٢ - برهان البساطة والتركيب :

اما الدليل الثاني فقوامه القول بان النفس جوهر روحاني واحد
وبسيط ، لا قسمة فيه ، وموجود هذه طبيعته ، لا يمتريه فناء او
فساد • النفس لا تقبل الفساد لانها بسيطة موجودة بالفعل ، فلو قبلت
الفناء كان البسيط ، فعل وقوة ، في آن واحد وهذا محال • يقول ابن
سينا : « وأما انها لا تقبل الفساد اصلا ، فأقول ان سببا آخر لا بعدم
النفس البتة ، وذلك ان كل شيء من شأنه ان يفسد بسبب ما ، ففيه
قوة ان يفسد وقبل الفساد فيه فعل ان يبقى ، ومحال ان يكون من جهة
واحدة في شيء واحد قوة ان يفسد وفعل ان يبقى ، بل تهوؤ للفساد
ليس لعله ان يبقى • فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ، واضافة هذه

٨٠. مذكور : المصدر السابق ، ص : ١٨٢ ، وقد اشار الى التناقض
ايضا الدكتور فضل الرحمن (المصدر السابق ، ص : ١٠٧) ، وابان بان
مرده: ارتباط نظرية ارسطو في النفس والتي فصلها الاسكندر الافروديسي،
وبصورة خاصة الشراح من اشباع الافلاطونية الحديثة مثل سمبليقيوس
اللاتيني ، وانظر ايضا : الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ٢٦١ ، حيث
يقول : « في ابطال قولهم : ان النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد
وجودها ، وانها سرمدية لا يتصور فناؤها » •

القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل ، لان اضافة ذلك الى الفساد ، واطافة
 هذا الى البقاء ، فاذن لامرین مختلفین فی الشيء يوجد هذان المعنیان .
 فنقول : ان الاشياء المركبة والاشياء البسيطة التي هي قائمة في المركب ،
 يجوز ان يجتمع فيها فعل ان يبقى وقوة ان يفسد . واما في الاشياء
 البسيطة المفارقة الذات ، فلا يجوز ان يجتمع هذان الامران ، واقول
 بوجه آخر مطلق انه لا يجوز ان يجتمع في شيء احديّ الذات
 هذان المعنیان « (٨١) » .

وهذه الحجة هي الاخرى ترجع في مناها واصلها الى مذاهب
 افلاطون والافلاطونية المحدثة . ففي محاورة فيدون يقول سقراط :
 « ان ما هو مركب بطبيعته يعرض له الانحلال الذي يقابل تركيبه ،
 ولكن اذا هذا حدث انه وجد شيء غير مركب ، أليس من الملائم لهذا
 فقط اكثر من أي شيء آخر ، ان يتفادى هذه الحالة » . فقال سيبس :
 نعم هذا رأيي وانه لكذلك . قل لي هذه الاشياء التي تكون دائما هي
 هي ، والتي توجد دائما بنفس الحالة ، أليس من الراجح جدا ان هذه
 الاشياء هي الاشياء غير المركبة ؟ بينما الذي يتغير والذي تارة يسلك
 طريقا وتارة طريقا آخر هو الشيء المركب ؟ انه كذلك ، في رأيي على

(٨١) النجاة : ص : ١٨٧ (الفصل الثالث عشر - طبعة الكردي
 الثانية ، ١٩٣٨) .

الاقل» (٨٢) . ويقول افلوطين : « كل ذات مركبة وجدت بطريقة الاجتماع والاتلاف يلزم — بحكم طبائع الاشياء — ان تتحلل ضرورة . ولكن النفس باعتبارها جوهر بسيط ، تملك الحياة بذاتها ، ويستحيل ان يكون هذا سببا للفساد (٨٣) .

٣ - برهان المشابهة :

يقوم هذا البرهان على القول بان النفس تدرك المعقولات الكلية المجردة ، التي لا يجوز ادراكها بآلة جسمية ، بل اللازم ان يكون المدرك لها جوهرًا قائمًا بنفسه ليس بجسم ولا منطبق في جسم ، ومن ثم فالنفس الانسانية من عالم العقول المفارقة والنفوس الكلية ، وهذه

(٨٢) فيدون : ص : ٢٣١

(٨٣) افلوطين : كتاب « التاسوعات » (٢-٧-١٢ ، ص : ١٩٩) . استخدم كل من باركلي وديكارت هذه الحجة في العصر الحديث للبرهنة على خلود النفس يقول باركلي : « النفس جوهر واحد لا قسمة فيه غير جسماني ، لا امتداد له ، ومن ثم لا يقبل الفناء . لا شيء اكثر بداهة من ان الحركة والتغير والانحلال ، مما يصيب ويعتري الاجسام الطبيعية ، وانها ليس مما يمكن ان يصيب جوهرًا فعالًا بسيطًا غير مركب ، فموجود هذا شأنه ، من طبيعته الا يقبل الانحلال ، وبكلمة اخرى اقول : ان النفس الانسانية خالدة بطبيعتها ، انظر : « مقدمة كتب العالم القريب الكبرى ، فصل : ٨٨ ص : ٧٩٤ د ، مادة : النفس » .

باقية خالدة ، فكل ما شابهها خالد خلودها ، وهي صادرة عن العقل
الفعال ، واهب الصور ، وهو جوهر عقلي ازلي باقي ، ويبقى المعلول
ببقاء علته ، فالصور العقلية بسيطة غير منقسمة ، لزم ان تقوم في محل
بسيط غير منقسم . يقول ابن سينا في « النجاة » بيد ان محل المعقولات
جوهر ليس بجسم ، ولا ايضا قوة في جسم ، فيلحقه ما يلحق الجسم
من الانقسام ثم يتبعه سائر المحالات » (٨٤) .

وهذه الحجة ترجع ايضا في اصلها الى الافلاطونية والافلاطونية
المحدثة . ففي محاورة فيدون ، يحتج سقراط على خلود النفس بقوله :
« ان ما هو الهي وخالد ومعقول وذو صورة واحدة ، وما هو غير قابل
للانحلال هو هو دائما بذاته ، فهو هذا الذي يشبه النفس اكثر ما
يمكن . وبالعكس : ان ما هو انساني وفان وغير معقول وذو اشكال
متعددة ، وما هو عرضة للانحلال ، وما لا يبقى هو ذاته ، هذا هو
بالعكس ما يشبه الجسد اكثر . . . وما دام الامر كذلك أليس التحلل
السريع هو الذي يلائم الجسد . واما النفس فعلى العكس يلائمها عدم

٨٤ رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص : ١٣ ، النجاة ، الفصل
التاسع : الكلام على تجرد الجوهر الذي هو محل المعقولات .

الانحلال المطلق ، أو اية حالة تقترب من ذلك » (٨٥) ويقول افلوطين في تاسوعاته : « كل ما هو الهى ومقدس ، لا بد وان يكون حيا قائما بذاته ، ويستحيل عليه التغير او الكون أو الفساد » (٨٦) .

عقيدة التناسخ

تناسخ الارواح ، او الاعتقاد بان الانسان يولد بعد كل موت ولادة جديدة وذلك بانتقال روحه في الانواع والاجناس المختلفة ، قديمة جدا في اصولها ، بل يكاد ان يكون ارثا مشتركا لدى اغلب الامم التي اعتقدت بالديانات القطرية البدائية . وقد اختلف الباحثون في مصدرها الاول ، فهيرودتس يرى « بان المصريين القدماء هم اول من اعتنقوا الفكرة ونشروها ، وكانوا يرون ان النفس خالدة وعند الموت تنتقل الى هيكل حيوان يخلق في الحال وتبقى تنتقل في الهياكل المختلفة الى ان تدور في ابدان كل المخلوقات التي تسكن الارض والسماء والماء ، ومن ثم تدخل في هيكل بشري جديد وتولد ولادة جديدة » ، ويستطرد هيرودتس قائلا : « ان بعض المفكرين من القدماء

٨٥) فيدون ، ص : ٢٣٢ ب .

٨٦) افلوطين : « التاسوعات » (١-٧-٩ ، ص : ٢٠٠) .

والمعاصرين اقتبسوا هذه الفكرة من المصريين وتمثلوها ونسبوها الى
انفسهم « (٨٧) » .

الا ان نظرية هيودتس هذه قد ردها مؤرخو الفكر الفلسفي
وذلك لسببين ، اولهما ، هو ان اكثر الباحثين ممن يعتدّ بأرائهم في
هذا الخصوص يشكّون في ما اذا كان المصريون القدماء قد اعتنقوا
العقيدة اصلا ، وثانيهما : هو ان الدلائل المستقاة من المصادر اليونانية
تشير الى ان الفكرة ان لم تكن اصيلة فهي قديمة جدا في
اصولها (٨٨) . ويرى فريق آخر من المؤرخين ان العقيدة ظهرت
ابتداء في دوائر الفكر الهندي القديم حيث كانت تشكل دعامة اصيلة
في الفكر البوذي والدين البرهمي . ومع ذلك فان الرأي الراجح عند
الباحثين هو ان العقيدة تولدت في دوائر فكرية مختلفة من غير ان تتأثر
واحدة بأخرى تأثرا مباشرا « (٨٩) » .

(٨٧) هيودتس : « التاريخ » ، ص : ٧٥ ب (ضمن كتب العالم
الغري الكبير) .

(٨٨) دائرة معارف الدين والاخلاق ، ج : ١٢ ، ص : ٣٢ ، مادة :
التناسخ .

(٨٩) المصدر السابق ، وانظر ايضا : سارتون : تاريخ العلم ١/ ٤٢٠ .

أما في الفكر الهندي القديم^(٩٠) فإن القول بالتناسخ ركن ثابت واصل في كتب « اليوبانشاد » ، اذ بنى على تلك التعاليم لا بد للانسان الذي يستهدف تحقيق ذاته وبلوغ أعلى مرتبة من الكمال وهي مرتبة الالهية « الاتمان » ، والوصول الى حقيقة انه هو والله واشياء حقيقة واحدة ، من بذل جهد روحي متواصل شاق طويل لا يمكن ان يتم انجازها في حياة واحدة او اكثر ، نظرا لان كل فرد عرضة للخطيئة ، ولكي يحقق الانسان كماله لا بد ان يمر بعدد عديد من الحيوانات ، فكانت نظرية التناسخ التي تزعم ان الانسان يولد بعد كل موت في حياة جديدة ، وتستمر هذه الولادات في سلسلة من الموت والولادة ولا تنتهي الا بتحقيق كمال الذات ، وفي كل ولادة جديدة يتشكل المرء في صورة حياة معينة حسب اعمال كل فرد في حياته السابقة ، فكانت نظرية « كارمان » التي مؤداها : ان افعال الانسان هي التي تحدد نوع حياته المستقبلية ، فان كانت افعاله فاضلة خيرة ، كانت حياته الآتية افضل من حياته الهازية ، وان كانت افعاله شريرة كانت حياته التالية أخطأ من حياته السالفة . لذلك كان تناسخ

(٩٠) يرى الشهرستاني ، ان الهند - من بين الامم جميعا - هم أشد الناس قولا بالتناسخ واعتقادا فيه ، انظر : دائرة المعارف الاسلامية ، مادة : التناسخ .

الارواح في اجساد البشر واجسام الحيوان وميتان النبات ، حسب الكارما ، أي حسب الافعال (٩١) .

اما الفكر الديني عند الاغريق القدماء فإن القول بالتناسخ يظهر بوضوح وصراحة في الديانة الديونيسوسية ، اذ نجد في تعاليمها القول بان عجلة الولادات لا تسير الى ما لا نهاية ، بل تقطع في نهاية كل عشرة آلاف سنة شمسية ، وتسمى بالسنة الكبرى وعندها تظهر الروح من الشوائب والكدر ، وتستعيد طبيعتها الالهية ، وتحيا حياة روحية مقدسة ، ثم تبدأ سنة كبرى ثانية ، لان دورة الزمان لا نهاية لها ، ويولد عام جديد (٩٢) . والديانة الاورفية ، وهي صورة روحية متطورة للديونيسوسية ، استمرت تبشر بفكر تمايز النفس عن البدن الذي يعد سجنا أو قبرا لها ، وان وجود النفس في البدن عقوبة للخطيئة

(٩١) عبد العزيز الزكي : « عقيدة تناسخ الارواح » ، مجلة الثقافة ، العدد : ٧٠٢ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، يونيه ، ١٩٤٥ ، وانظر مقاله الآخر : « نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة » ، مجلة عالم الفكر الكويتية المجلد الاول - العدد الثالث ، ديسمبر ، ١٩٧٠ ، ص : ٢٤٧ - ٢٤٨ . وراجع ايضا : بول اورسيل ماسون : « فلسفة الشرق » ، ترجمة الدكتور ، محمد يوسف موسى ، ص : ١٤٧ .

(٩٢) ولهذا عرف القائلون بعجلة الولادات في الاسلام ، باهل « الدور » . لانهم زعموا ان لتناسخ الارواح من بدن الى آخر مدة ووقت ودور .

الاولى التي ارتكبتها الجنس البشري ، اذ اكل التيتان لحـم ديونيسوس^(٩٣) . وكان الاورفيون « يعتقدون في تناسخ الارواح ، وذهبوا الى ان الروح في الآخرة قد تنعم نـمـيـما ابديا ، وقد تشقى بعذاب مقيم او موقوت حسب نوع الحياة التي قضاها صاحبها في الدنيا »^(٩٤) . وقد سرت هذه التعاليم الدينية الى فلاسفة الاغريق من بعد — كما سنرى .

ويميل المختصون الى القول بأن (فرى سايدس) ، استاذ فيثاغورس ، كان من اوائل من اعتنق الفكرة وبشر بها . ومع ذلك فان عقيدة التناسخ ترتبط عموما باسم « فيثاغورس » (٥٧٢-٤٩٧ ق.م) الذي استمد اكثر معارفه الصوفية من الاورفية . « قال ديكاباركوس ان فيثاغورس علم اولاً ان الروح خالدة ، وانها تتحول ضروباً اخرى

(٩٣) نسبة الى اورفيوس . واورفيوس — كما يقول رسل — شخصية غامضة ، يعتقد بعض انه كان رجلاً حقيقياً ، على حين يعتقد آخرون انه كان بطلاً خيالياً ، وهو عند المتبينين لشخصيته التاريخية : اجنبي عن بلاد الاغريق ، فهو من تراقيا ، ورحل الى الشرق وتأثر بدياناته ونزعاته الروحية ، وقيل انه كان شاعراً وموسيقياً وواعظاً دينياً وصاحب نظرة سياسية سرية ، انظر : رسل : المصدر السابق ، ص : ٤٣ ، احمد فؤاد الاهواني ، « في عالم الفلسفة » ، ص : ١٨٦٧ .

(٩٤) رسل : المصدر السابق ، ص : ٥٤٣ .

من الكائنات الحية ، ثم علم ان كل ما يظهر في الوجود يعود فيولد في دورة معلومة ، فلا شيء جديد كل الجدة ، وان كل ما يولد فيه ايب الحياة ، ينبغي ان تنظر اليه جميعا نظراتنا الى ابناء الاسرة الواحدة » (٩٥) . وكان فيثاغورس الى جانب هذا يؤمن « بان النفس منفصلة عن البدن ، اي جوهرها مختلف عن جوهر البدن ، وهي خالدة وازلية ، فلها وجود سابق على البدن ، ولا تقنى بفنائها ، والبدن سجن للنفس » (٩٦) ، وتلك تعاليم تتساق في مجموعها مع القول بالتناسخ وتؤدي اليه . ومن طريف ما يروى عنه اكسنافون انه مرّ بشخص يضرب كلبا يعوي ، فمنعه وقال له « امسك عن ضربه ، فان روحه ، هي روح صديقي ، وقد علمت ذلك من عوائه » (٩٧) .

-
- (٩٥) رسل : المصدر السابق ص : ٦٧ (الترجمة العربية) كونفورد « من الدين الى الفلسفة » ، ص : ١٩٨ .
- (٩٦) الدكتور احمد فؤاد الاهواني : « فجر الفلسفة اليونانية » ص : ٧٩ .

(٩٧) دائرة معارف الدين والاخلاق ، ج : ١٢ ، ص : ٤٣٢ . روى ابو بكر الفلاس ، من شيوخ الامامية ، انه دخل يوما على رجل يدعى بالناسخ فوجد بين يديه سنورا اسود وهو يمسخها ويحك بين عينيه ، وهي تدمع والرجل يبكي بكاء شديدا ، يقول الفلاس : فقلت له لم تبكي ، فقال : ويحك اما ترى هذه السنور تبكي كلما مسحتها ، هذه امي لا شك . وانما تبكي من رؤيتها الي حسرة . ابن الجوزي - تليس ابليس ، ص : ٧٨ (ذكر تليس على القائلين بالناسخ) .

ولقد شايح افلاطون — من بعد — عقيدة التناسخ ، كذلك فعل
المتأثرون به من رجال الافلاطونية المحدثة ، فانتصروا للعقيدة ودعوا
اليها . والعقيدة عند افلاطون مرتبطة بفكرة الوجود السابق والمنفصل
للروح عن الجسد ، ففي محاوره فيدون ، يقول سقراط الافلاطوني
« ان اولئك الذين مارسوا بشره الفجور والسكر ، اولئك الذين لم
يقيموا الدليل على كبح انفسهم ، تدخل نفوسهم — بالطبع — في صورة
الحير أو ما يشبهها من حيوانات ، ... اما اولئك الذين فضلوا الظلم
والطغيان والسلب فانهم يعودون في صورة ذئاب وصقر وحدا ، ...
اما اولئك الذين مارسوا الفضيلة الاجتماعية والمدنية ، وهي ما نسميه
بالاعتدال والعدل ، والتي تنشأ من التعود والممارسة لعمل خال من
الفلسفة والعقل معا — قل لي بأي معنى يكون اولئك اكثر سعادة ؟
ذلك انه من الطبيعي جدا ان تكون عودتهم بطريقة ملائمة نحو نوع
حيواني ما ، يكون اجتماعيا كالنحل أو الزناير أو النمل » (٩٨) .

ويردد افلوطين في تاسوعات هذا الرأي ، فهو يقول : « ان اولئك
الذين عاشوا في حياتهم للمطالب سيمسخون الى حيوانات تناسب في
جنسها لنوع الحياة التي عاشوا فيها ... حيوانات شرسة ، حيث كانت

(٩٨) فيدون : ص : ٢٣٣ ب ، وانظر ايضا : طيماؤس ، ص : ٤٥٣ أ ؛
وفيدروس ، ص : ١٢٦ أ .

الحياة مزيجاً من الاستجابة للمطالب الحسية والروحية ، وحيوانات شرهة ، حيث كانت الحياة ، حياة شهوات وتخمة » (٩٦) .

وهكذا ففي الفكرين الهندي واليوناني ، يكون التناسخ بمثابة عقاب لخطايا الانسان وانغمسه في الملذات المادية ، ووسيلة للتطهير الروحي الذي ينمي ويغذيه تأمل الذات الانسانية في نفسها وتجردها لطلب المعرفة الحقّة ، وذلك من اجل ان تصود الروح الى طهرها وقدسيته الاولى ، قبل هبوطها الى البدن واستجابتها لمطالبه الحسية .

ولقد نفذت هذه التعاليم الى دوائر فكرية مخصوصة في الاسلام بعد الالتقاء الحضاري الذي تلا عصر الفتوحات والذي نتج عنه سريان الافكار الغريبة عن التصور الاسلامي الصادق الى دائرة العقيدة . وكان الغلاة ، على اختلاف مدارسهم وتباين آرائهم ، يسئلون البؤر الرئيسية التي نبتت فيها تلك التعاليم . وقد تعرض كتاب الفرق والمقالات لفرق الغلاة من « التناسخية » ووضحوا آرائهم وابانوا عن معتقداتهم واثاروا الى الدوائر الفكرية التي استمدوا منها تعاليمهم .

(٩٦) افلوطين : « التاسوعات » (٣-٤-٣-٢-١٣) .

يقول الشهرستاني « كان التناسخ مقالة لفرقة في كل ملة من المجوس والمزدكية ، والهند البرهمية ، ومن الفلاسفة والصائبة »^(١٠٠) . واما البغدادي فيذكر : « ان القائلين بالتناسخ أصناف : صنف من الفلاسفة ، وصنف من السنيّة وهذان الصنفان كانا قبله دولة الاسلام . وصنفان آخران ظهرا في دولة الاسلام ، احدهما من جملة القدريّة ، والاخر من جملة الرافضة العالية . فاصحاب التناسخ من السنيّة قالوا : بتناسخ الارواح في الصور المختلفة ، وأجازوا ان تنقل روح الانسان الى كلب وروح الكلب الى انسان ... وذكر اصحاب المقالات عن سقراط وافلاطون واتباعهما من الفلاسفة انهم قالوا بتناسخ الارواح ... وقال بعض اليهود بالتناسخ وزعم انه وجد في كتاب دانيال ، ان الله مسح بختنصر في سبع صور من صور البهائم والسباع . واما اهل التناسخ في دولة الاسلام فان البيانية والجناحية والخطائية والراوندية كلها قالت بتناسخ روح الاله في الائمة . واما اهل التناسخ من القدريّة فجماعة منهم : احمد بن حنبل ، وكان معتزليا منتسبا الى النظام »^(١٠١) والمعريّة ، وهم فرع من الخطائية « كانوا ينكرون القيامة ويقولون بتناسخ الارواح » والجناحية « كانت تزعم

١٠٠ (١) المل والنحل : ١٢/٢ ، الفصل الخاص بفرقة الكاملية .

١٠١ (١) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص : ١٦٢ وما بعدها

ان الارواح تناسخت من شخص الى شخص ، وان الثواب والعقاب في هذه الاشخاص ، اما اشخاص بني آدم ، واما اشخاص الحيوانات « ومقتضى مذهب هؤلاء الغلاة » ان لا دار الا الدنيا ، وان القيامة انما هي خروج الروح من بدن ودخوله في بدن آخر غيره ، ان خيرا فخييرا وان شرا فشر ، وانهم مسرورون في هذه الابدان او معذبون فيها ، والابدان هي الجثث وهي النار ، وانهم منقولون في الاجسام الحسنة الانسية المنعمة في حياتهم ، ومعذبون في الاجسام الردية المشوهة من كلاب وقردة وخنازير وحيثات وغقارب وخفافس وجملان ، محولون من بدن الى بدن معذبون فيها هكذا ابد الابدان في جنتهم ونارهم ، لا قيامة ولا بعث ولا جنة ولا نار « ومن الفرق من جعل للناسخ مدة ووقتا » حدوده بعشرة آلاف سنة فنقل النوبيختي عنهم قولهم « ان الكفار والمشركين والمنافقين والمصاة ينتقلون في الابدان المشوهة الوحشية عشرة آلاف سنة ، ما بين القيل والجمل الى البقرة الصغيرة (١٠٢) » .

وللتناسخ عند هذه الفرق اربع مراتب : الاولى : النسخ وهو

١٠٢) النوبيختي : « فرق الشيعة » ، ص : ٣٢ - ٣٥ ، الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ١/ ٦٧-٧٧ ، الاسفراييني : « التبصير في الدين » ، ص : ١١٠ .

التوالد بين الناس ، لانه ينسخ من شخص الى آخر ، أي تداول النفوس هنا في نطاق النوع ، والثانية : وهي ضد الاولى ، المسخ : ويخص الناس بأن يمسخوا قردة وخنازير وفيلة ، فتداول النفس هنا في نطاق الجنس ، والمرتبة الثالثة : الرسخ : كالنبات ، وهو أشد من النسخ ، لانه ، اولا انتقال من جنس الى جنس آخر ، وثانيا ، لانه يرسخ ويبقى على الدوام ، والمرتبة الرابعة : وهي عكس المرتبة السالفة وضدها : الفسخ ، وهو للنبات المقطوف والمذبوحات ، انها تتلاشى ولا تعقب ، وفيها تنتهي ادنى النفوس (١٠٣) .

ومما تجدر الاشارة اليه هو ان بعض الباحثين ، ومنهم ولهوزن (١٠٤) ، قد ذهبوا الى ان القول بالتناسخ هو قرين القول بالرجمة عند الشيعة ، فهما سواء في المحتوى والمدلول ، وقد عارض هذا الرأي آخرون ومنهم فريد لندر (١٠٥) الذي رفض هذا الربط بين

١٠٣ (البيروني : « تحقيق ما للهند من مقوله » ، ١/٧) طبعة الهند) ، انظر أيضا : الدكتور علي سامي النشار ، « فيدون في العالم الاسلامي » ، (ضمن كتاب : « الاصول الافلاطونية » : الجزء الاول : فيدون ، ص : ٣٠٤ - ٣٠٥) .

١٠٤ (ولهوزن : « احزاب المعارضة الدينية والسياسية في صدر الاسلام » ، الترجمة العربية للدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص : ٢٤١ .

١٠٥ (فريد لندر : شنع الشيعة (بالانكليزية) ج : ٢ ، ص : ٢٦ .

المقيدين ، وهو يرى ان التداخل بين الفكرتين وورودهما على التسوية عند الغلاة ، يجب الا يحمل الباحث على النظر اليهما باعتبارهما سواء في المفهوم ، فهما فكرتان متمايزتان عن بعضهما ، منفصلتان الواحدة عن الاخرى . والحق فان المتكلمين قد أشاروا الى ما بين القولين من فروق ، يمكن اجمالها عموما فيما يلي :

(١) ان الرجعة ، هي عودة النفس البشرية الى بدنها المخصوص المتعين فيه ابتداء ، قبيل قيام الساعة ، وكذا على وقوعها ، فهي من المشاهد الدالة على قيام الساعة . اما التناسخ ، ففي اغلب صوره المعروفة ، يفيد - كما رأينا - الدور والانتقال بين الانواع والاجناس المختلفة المتباعدة .

(٢) ان الرجعة لا تفيد ولا تتضمن ابطال المعاد الاخروي ، كما اوضحته الادبيات ، كما لا يلزم ان يكون المعتقد بها مؤمنا بنظرية الوجود السابق المنفصل للروح عن البدن ، اما عقيدة التناسخ فتتضمن المفهومين معا ، ومن ثم فالمعتقدون للتناسخ ينكرون القيامة ، ويرون ان العقاب والثواب في هذه الاشخاص ، والا دار الا الدنيا ، وانما القيامة هي خروج الروح من بدن ودخوله في بدن آخر غيره . ولهذا السبب فان متكلمة الشيعة رغم قولهم بالرجعة فانهم انكروا التناسخ ووصموا القائلين بها بالكفر صراحة .

ولقد تصدى المتكلمون والفلاسفة في الاديان السماوية الثلاث لعقيدة التناسخ وانبروا لردّها وبيان انها تصطدم مع ركن ثابت واصل عرف في الدين بالضرورة ، الا وهو الايمان بالمعاد الاخروي في مشهد معلوم وثابت بنصوص قطعية تفيد اليقين ، ولهذا فقد ادرج كتاب الفرق عموما ، فرق التناسخية ، ضمن الدوائر الفكرية الخارجة عن الاسلام ، ولم يذكرها ضمن فرق الملة الاسلامية^(١٠٦) . ويعتبر ابن سينا أول فيلسوف في الاسلام تجرد لنقض عقيدة التناسخ بالادلة العقلية فسلك الى ذلك سبلا شتى . وقد اخذ بهذه الحجج من بعده المتكلمون عموما ، من اتباع مختلف المدارس الكلامية ، امثال الفزالي والرازي ، من الاشاعرة ، والطوسس والعلامة الحلي ، من الشيعة الامامية الاثني عشرية^(١٠٧) .

١٠٦ (الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، ١/٦٦ ، الشهرستاني : « الملل والنحل » : ١/٢٠٣ ، البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص : ١٤٥ - ١٥١ ، النوبختي : « فرق الشيعة » ، ص : ٥٥ (اكثر سعدايا الفيومي المتكلم اليهودي ، القائلين بالتناسخ في اليهودية ، في كتابه : « الامانات » ، ص : ٢٠٨ ، كذلك اجمعت المجامع المسيحية المنعقدة في ليون (١٢٧٤) وفلورنسه (١٤٣٩) على ادانة القائلين بالتناسخ واكفارهم) ، انظر :

The Oxford Dictionary of the Christian Church, the Article, « Origen ».

١٠٧ انظر : الفزالي : « المصنوع الصغير » ، ص : ٣٥٥ رسالة « معارج القدس » ، ص : ١١١ ، الرازي : « معالم اصول الدين على هامش المحصل » ، ص : ١٢١ .

مسألة المعاد الآخروي

الخلاف في مسألة المعاد بين المتكلمين والفلاسفة عمّ الأديان السماوية الثلاث والخلاف في الحقيقة - كما أبان ابن رشد - ليس في وجوده ، إذ « المعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع ، وقامت عليه البراهين عند العلماء ، وانما اختلفت الشرائع في صفة وجوده ، ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده ، وانما اختلفت في الشهادات التي مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة » ، وذلك ان من الشرائع ، ما لم يمثل على هذه الصفة بأمثلة حسية ، بل اعتبر حال المعاد بمثابة « احوال روحانية ولذات ملكية » ، ومنها ما اعتمد التمثيل بالمحسوسات « لانه اشد تفهيمًا للجمهور » ، فالتمثيل الروحاني « يشبه ان يكون اقل تحريكًا لنفوس الجمهور الى ما هنالك ، والجمهور اقل رغبة فيه وخوفًا له ، منهم في التمثيل الجسماني » (١٠٨) .

ومع ان الاختلاف لم يكن ابتداء في اصل وجود المعاد فان الغزالي تصدى لوجهة نظر الفلاسفة فيه واكفرهم باسم الاسلام ، فقال : « ... اما المسائل الثلاث ، فقد خالفوا فيها كافة المسلمين ، وذلك في

(١٠٨) ابن رشد : « مناهج الأدلة في عقائد الملة » ، ص : ٢٤٠-٢٤٣
(نشر الدكتور محمود قاسم ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٦٤) .

قولهم : ان الاجساد لا تحترق ، وانما المثاب والمعاقب هي الارواح المجردة ، والثوبات والعقوبات روحانية لا جسمية ، ولقد صدقوا في اثبات الروحانية ، فانها كانت ايضا ، ولكن كذبوا في انكار الجسمية ، وكفروا بالشرعة فيما نطقوا به « (١٠٦) » .

موقف الفلاسفة :

يرى الفلاسفة في الاسلام ، ان ثمة صورتين للمعاد ، الاولى : جسمية ، وهي الادنى ، وقد نطقت بها الشرعة ، وثبتت بالنص وعن طريق النبوة ، والثانية روحانية ، وهي الاكمل ، وقد ثبتت بالعقل والقياس البرهاني ، وفي هذا يقول ابن سينا : « يجب ان تعلم ان المعاد منه مقبول من الشرع ، ولا طريق الى اثباته الا من طريق الشرعة وتصديق خبر النبوة ، وهو الذي للبدن عند البعث ، وخيرات البدن وشروعه معلومة لا تحتاج الى ان تعلم . وقد بسطت الشرعة الحقبة ، التي اتانا بها نبينا المصطفى - محمد صلى الله عليه وسلم - حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن . ومنه ، ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة ،

(١٠٦) النزالي : « المتقدم من الضلال » ، ص : ١٠٢ ، كذلك : « التفات » ، ص : ٢٩٤ ، (الخاتمة)

الثابتان بالمقاييس التي للاتص ، وان كانت الاوهام منا تقصر عن
تصورها الان ، لما فوضح من العلل « (١١٠) » .

ولقد انتهى ابن سينا الى المعاد الروحاني ، بناء على تصوره
للروح ، وانها جوهر روحاني ، قادر عن طريق التأمل الدائب والفكر
المستديم ان يفارق البدن ليتصل بعالم المجردات البريء من المادة ،
ومن ثم يتذوق السعادة مباشرة ، ذوقا وكشفا واشراقا ، ويحيا في
عالم اللذات العقلية ، الذي هو اكمل واشرف من عالم اللذات الحسية ،
يقول ابن سينا : « ان النفس الناطقة ، كمالها الخاص بها ، ان تصبر
عالما عقليا ، مرتسما فيه صورة الكل ، والنظام المعقول في الكل والخير
الفائض في الكل ، مبتدئا من مبدأ الكل ، سالكا الى الجواهر الشريفة ،
فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة بالابدان ، ثم الاجسام العلوية
بهيأتها وقواها ، ثم تستمر كذلك ، حتى تستوفي في انفسها هيئة
الوجود كله ، فتقلب عالما معقولا ، موازيا للعالم الموجود كله ، مشاهدا
لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتحددا به ،
ومنتقشا بمثاله وهيأته ، ومنخرطا في سلكه وصائرا من جوهره . » واذا

(١١٠) ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٢٩١ ، وقارن : « تهافت
الفلاسفة » ، ص : ٢٦٨ ، وما بعدها ، وكذا : الدواني : « شرح المضدية » ،
٦١٩/٢ .

قيس هذا بالكلمات المعشوقة ، التي للقوى الاخرى ، وجد في المرتبة ،
 التي بحيث يقبح معها ، انه اتم وافضل منها ، بل لا نسبة لها اليها
 بوجه من الوجوه ، فضيلة ، وتاما ، وكثرة ، وسائر ما يتم به تلذذ
 المدركات ما ذكرناه « ١١٠ » . ويقول في الاشارات : « والعارفون
 المتزهون اذا وضع عنهم مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا
 الى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الاعلى ، وحصلت لهم
 اللذة العليا . وليس هذا الالتذاذ منفردا من كل وجه ، والنفس في
 البدن ، بل المنغمسون في تأمل الجبروت ، والمعرضون عن الشواغل
 يصيرون وهم في الابدان ، من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم
 فيشغلهم عن كل شيء . . . ثم انه (أي الفيلسوف العارف) اذا بلغت
 به الرياضة والارادة حدا ما عثت له خلجات من نور الحق عليه ،
 لذينة كأنها يروق تومض اليه ثم تخدم عنه . . . ثم انه ليتوغل في ذلك
 حتى يغشاه في غير الارتياض ، فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب
 القدس ، يتذكر من أمره شيئا ، فغشيه غاش ، يكاد يرى الحق في كل
 شيء . . . ثم تبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكونا ، فيصير
 المخطوف مألوف ، والوميض شهابا ، وتحصل له معارف مستقرة ،

كأنها صفة مستمرة ، ويستمتع فيها بيهجته « (١١٣) .

ولقد اوضح ابن سينا في غير هذه المواضع الى ان ما ورد في الشرع من الصور الحسية والتمثيل بالمحسوسات ، فالقصد به ضرب الامثال ، لتصور الافهام عن درك هذه اللذات العقلية ، ومن ثم فقد مثل الشرع للبشر ما يفهمون ، فلا يبدو الامر من ان يكون محاولة من الانبياء لخطاب الجمهور ، بما يفهمونه ، مقربا ما لا يفهمونه الى افهامهم بالتشبيه والتمثيل ، لا بل ينتهي في كتابه « رسالة اضحية في امر المعاد » الى نفي المعاد الجسماني وانكاره بدعوى « انه مما لا يمكن البرهنة عليه عقليا فيقول : « لكننا نبين برهاننا ، انه لا يمكن ان تعود النفوس بعد الموت الى البدن البتة » (١١٤) ، كل هذا في مخالفة صريحة

(١١٢) الاشارات : ص : ١٩٨ . وشبيه بهذا ما يذكره الفارابي في « الثمرة المرضية » ص : ٧١ ، حيث يقول « ان لك منك غطاء ، فضلا عن لباسك من البدن ، فاجتهد ان ترفع الحجاب وتتجرد فحينئذ تلحق . فلا تسأل عما تباشره ، فان الت فويل لك . وان سلمت فطوبى لك ، وانت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك ، وكأنك في صقع الملوكت ، فترى ما لا عين رأت ، ولا اذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، فاتخذ لك عند الحق عهدا الى ان تانيه فردا » ، وانظر ايضا كتابه : آراء اهل المدينة الفاضلة ، ص : ١١٢ ، تحقيق الدكتور البير نصري نادر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٩ .

(١١٤) رسالة اضحية في امر المعاد ، ص : ٨٩ .

للنصوص القطعية الثابتة الموجبة للعلم الضروري عند المتكلمين والفقهاء عامة . يقول الغزالي : أكثر هذه الامور (التي ذكرها ابن سينا عن النفس) ليست على مخالفة الشرع ، فاثا لا تنكر ان في الآخرة انواعا من اللذات ، اعظم من المحسوسات ، ولا تنكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكننا عرفنا ذلك بالشرع ، اذ قد ورد بالمعاد ، ولا يفهم المعاد الا ببقاء النفس ، وانما انكرنا عليهم ، من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل . ولكن المخالف للشرع منها : انكار حشر الاجساد ، وانكار اللذات الجسمانية في الجنة ، وانكار الالام الجسمانية في النار ، وانكار وجود الجنة والنار ، كما وصف في القرآن « (١١٥) » . وقد بنى ابن سينا قيه للمعاد ، على امرين ، هما :

اولا :

ان النفوس الناطقة ، وهي مجردة ، تكون غير متناهية بناء على مذهب الفلاسفة ، في قدم النوع اللازم عن قولهم بقدم العالم ، وذلك ان حشر النفوس جميعا يستدعي ابدانا غير متناهية في امكنة غير متناهية ، وقد ثبت عندهم : استحالة هذه اللوازم ، لان المادة متناهية ، فلا يمكن ان تفي باجسام لنفوس غير متناهية ، ولان الامكنة غير

(١١٥) الغزالي : « التهافت » ، ص : ٢٧٣ .

المتناهية ، مستحيلة الوجود ، لان الابعاد متناهية . فاستحالة هذه اللوازم ، تعني استحالة حشر اجساد لهذه النفوس غير المتناهية . وقد صرح ابن سينا بهذا فيقول : واما من جعل الروح باقية ، فله ان يجعل مصرف الثواب والعقاب اليها ، وهي باقية بعينها ، ولا يكون تجدد البدن عليها الا كتجدد شيء من الاعراض على جوهر قائم . ولكن منذهبهم لا يستقيم ، اذ تقدم فعرف ان المادة الموجودة للكائنات لا تقي باشخاص الكائنات الخالية اذا بعثت . ويؤكد هذا التلازم بين القول بقدم الانواع ونفي الشرح الجسماني عموم المتكلمين في سياق تشنيعهم على الفلاسفة ، فيقول الدواني في شرحه على المضدية « قلت ولا (يمكن) الجمع بين القول بقدم العالم ، على ما يقول به الفلاسفة ، وبين الحشر الجسماني . لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية ، فيستدعي حشرها جميعا ، أبدانا غير متناهية في امكنة غير متناهية ، وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان ، وباعتراضهم » (١١٧) .

ثانيا :

يقول ابن سينا : لا يظلو : اما (١) أن تكون النفوس تعود الى

(١١٧) شرح الدواني على المضدية ، ص : ٦٠٦ (ضمن كتاب : محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين)

المادة التي فارقتها ، أو (٢) الى مادة اخرى . وقيل من حكاية من مذهب
المخاطبين بهذه الفصول : انهم يرون عودها الى تلك المادة بعينها ،
فحينئذ لا يخلو : (١) اما ان تكون تلك المادة هي المادة التي كانت
حاضرة عند الموت ، أو (٢) جميع المادة التي قارنته جميع أيام العمر .
فعلى الاول : أي ان كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط ، وجب ان
يبعث المجدوع والمقطوع يده في سبيل الله ، على صورته تلك . وهذا
قيح عندهم . وان بعث جميع اجزائه ، التي كانت اجزاء له مدة عمره ،
وجب من ذلك ان يكون جسدا واحدا بعينه يبعث يدا ورأسا ، وكبدا ،
وقلبا . وذلك لا يصح ، لان الثابت ان الاجزاء المضوية دائما ينتقل
بعضها الى بعض في الاغتذاء ، ويفتذي بعضها من فضل غذاء البعض .
ووجب ان يكون المفتذي من الانسان — في البلاد التي يحكى ان غذاء
الناس فيها الناس — اذا نشأ من الغذاء الانساني ، ان لا يبعث ، لان
جوهره من اجزاء جوهر غيره . وتلك الاجزاء تبعث في غيره ، او يبعث
هو ويضيع اجزاء غيره ، فلا يبعث ؟ فان اجبت بان المعاد ، انما هو
بالاجزاء الاصلية ، وهي الباقية من اول العمر الى آخره ، لا جميع
الاجزاء على الاطلاق ، وهذا الجزء فضلا في الانسان ، ان اكله فلا يجب
اعادة فواضل المكلف ، ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للمأكول اعيد
فيه والا فلا . وان قالوا : ان المبعوث من اجزائه اجزائه التي تصلح
بها حياته ، فلا خلاص فيه ، لانها قد تربت ، وتساوت في ان يكون

بعضها مقوما للحياة ، وبعضها نافعا غير مقوم ، وصار البعث عن ذلك
التراب وعن تراب غيره سواء لا فرق فيه ، فقد رفعوا حكم المعدل
الذي يراعونه في بعض اعضاء البدن ، الا ان يجعلوا للاجزاء المخصوصة
بالبعث خصوصية معنى زائد عليها ، وهو انها في حالة الحياة الاولى
كانت مادة للاجزاء المقومة للحياة ، فيكون القول بذلك هو تحكم ،
لا فائدة فيه ولا جدوى ، بوجه من الوجوه : اعني تخصيص بعض
اجزاء الاعضاء المتشابهة ، بالبعث دون بعض ، هو القول بتصيير عدم
معنى كان سببا في استحقاق شيء لمعنى دون غيره ، وحال عدم الكائن ،
والممكن الكون ، الغير الكائن في المادة القابلة لها ، واحدة . وانت
اذا تأملت وتدبرت ، ظهر لك ان الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث
الموتى المتربة ، وقد حرث فيها وزرع ، وتكون منها الاغذية ، وتغذي
بالاغذية جثث اخرى ، فأنى يمكن بعث مادة كانت حاصلة لصور في
انسانين في وقتين ، لهما جيما في وقت واحد بلا قسمة (١١٨) .
وهكذا فان القول بالمعاد الجسماني يثير في نظر ابن سينا جملة اشكالات
مستحيلة في تقدير العقل ، منها بعث المجدوع ، والمقطوع ، وناقص
الاعضاء ، وهذا مستبجح لا سيما في اهل الجنة ، وهم الذين خلقوا

(١١٨) ابن سينا : « رسالة اضحية في امر المعاد » . ص : ٥٥ . وما
بعدها ، وانظر ايضا : الفزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ٢٨٢ .
وما بعدها .

ناقضين ، في ابتداء الفطرة ، فاعادتهم الى ما كانوا عليه ، من الهزال عند الموت ، في غاية النكال ، ومنها ، تشكل المادة المؤلفة لعضو من اعضاء الانسان في صور واشكال متباينة مختلفة ، باعتبار ان المواد المنشئة للاعضاء في تنقل دائم من انسان الى آخر ، ومنها ، ان البدن يستحيل ترابا ، وتأكله الديدان والطيور ، ويستحيل ماء وبخارا وهواء ، ويمتزج بهواء العالم وبخاره ومائه امتزاجا يبعد انتزاعه واستخلاصه ، وكل ذلك مما يستبعد في تقدير العقل . وتلك اشكالات يتفادها المتكلمون ويتجاوزونها — كما سئرى — على سبيل تبريرها بالقدرة المطلقة لله تعالى .

موقف المتكلمين :

لقد ادرك المتكلمون — في الاديان السماوية عموما — المعاد . في صورة الحشر الجسماني فهو المتبادر الى الذهن عند اطلاق اهل الشرع ، وهو الذي يجب الاعتقاد به . وانطلاقا من هذا الفهم انبروا للاحتجاج على ثبوته بالشرع ، وجواز وقوعه في العقل ، وبنوا ردودهم وتبريراتهم لما يمتقدون ، على جملة ادلة عقلية وعقلية ، منها :

اولا :

ان النصوص القرآنية صريحة في ان المعاد جسماني ، خصوصا

اذ فهمت تلك النصوص وفق ظروف تنزيلها ، ومن ذلك قوله تعالى :
« وضرب لنا مثلا ونسي خلقه • قال من يحيي العظام وهي رميم • قل
يحييها الذي انشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » (١١٩) ، ومنه قوله
تعالى : « وقالوا اذا كنا عظاما ورفاتا أءنا لمبعوثون خلقا جديدا • قل
كونوا حجارة او حديدا • او خلقا مما يكبر في صدوركم ، فيقولون :
من يعيدنا • قل الذي فطركم أول مرة ، فينفضون اليك رؤوسهم :
ويقولون متى هو ، قل عسى ان يكون قريبا » (١٢٠) • وقد ذكر
المفسرون في معنى الآية ان صنفا من العرب اقرؤا بالخلق وابتداء
الخلق والابداع وانكروا البعث والاعادة ، ومنهم ابي بن خلف ،
وعدي بن ابي ربيعة • كان ابي بن خلف يأتي النبي — ص — بعظم
حائل قد رمّ وبلى ويقول : يا محمد أترى ان الله يحيي هذا بعد ما
قد رمّ ، فقال له النبي — ص — نعم ويبعثك ويدخلك النار • وجاء
مرة عمر بن ربيعة النبي — ص — وقال له : حدثني عن يوم القيامة
متى يكون ، وكيف امرها وحالها ، فأخبره النبي — ص — بذلك فقال
له ربيعة : لو عاينت ذلك اليوم لم اصدقك يا محمد ولم أؤمن بك •

(١١٩) سورة يس : الآية : ٩٧ •

(١٢٠) سورة الاسراء : الآية : ٤٨-٥١ •

أو يجمع الله هذه العظام ، فأنزل تعالى « أيعب الإنسان أن نرجع
عظامه ، بلى قادرين على أن نسوي بنانه » (١٢١) . وهذا مما يقطع
— كما يقول الدواني — (١٢٢) عرق التأويل بالكلية .

ثانيا :

ان هذه النصوص لا تحتل التأويل المجازي ، فليس ما ورد فيها
من قبيل آيات التشبيه واخباره ، مما اجاز فيه العلماء الصيرورة الى
التأويل وصرحوا به ، فالتسوية بينهما — كما يقول الغزالي — تعسف
وتحكم . لان ثمة فروق بين الامرين ، الاول : ان الالفاظ الواردة في
التشبيه ، تحتل التأويل على عادة العرب في الاستعارة ، وما ورد في
وصف الجنة والنار ، وتفصيل تلك الاحوال ، بلغ مبلغا لا يحتمل
التأويل ، فلا يبقى الا حمل الكلام على التليس ، بتخييل قبيض الحق؛
لمصلحة الخلق ، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة . والثاني : ان ادلة
المقول دلت على استحالة المكان ، والجهة ، والصورة ، ويد الجارحة ،
وعين الجارحة ، وامكان الانتقال والاستقرار ، على الله سبحانه

(١٢١) الواحدي : « اسباب النزول » ، ص : ١٧٣ ، ٢٠٦ ، ٢٥١ .

(١٢٢) شرح الدواني على المضدية ، ٦٠٦/٢ .

وتعالى ، فوجب التأويل بأدلة العقل • وما وعد به من امور الآخرة ،
ليس محالا في قدرة الله ، فيجب اجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على
فحواه الذي هو صريح فيه • ولهذا فقد صار المتكلمون الى القول
بانه « من المتعذر الجمع بين ان القرآن من عند الله ، وانكار المعاد
الجسماني » (١٣٣) • باعتبار ان رد الثاني يتضمن تكذيب القرآن -
وذلك مما يتقدس عنه منصب النبوة •

ثالثا :

أيد المتكلمون مذهبهم بأدلة عقلية ، استبطوها من الشريعة ،
فيها ابطال حجة الجاحد للمعاد الجسماني ، منها : دليل المساواة ،
أي امكان وجود المساوي على وجود مساويه ، وقياس الاعادة على
الخلق ابتداء • يقول امام الحرمين الجويني : « وجه تحرير الدليل :
اتنا لا نقدر الاعادة مخالفة للنشأة الاولى على الضرورة ، ولو قدرناها
مثلا لها لقضى العقل بتجوزها ، فان ما جاز وجوده جاز مثله ، اذ ان

(١٢٣) الفخر الرازي : « الاربعين في اصول الدين » ، ص : ٢٨٨ ،
وانظر ايضا : شرح الدواني على المضدية ، ٦٠٢/٢ •

من حكم المثليين ، ان يتساويا في الواجب والجائز » (١٢٢) . ودليل قياس
امكان وجود الاقل والاكثر على خروج الاعظم والاكثر للوجود ، من
ذلك قوله تعالى : « أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على
ان يخلق مثلهم ؟ بلى وهو الخلاق العليم » .

(١٢٤) امام الحرمين الجويني : « كتاب الارشاد » ، ص : ٣٧٢ :
وقارن : ابن رشد : « مناهج الادلة » ، ص : ٢٤٣ . حيث يقول : وفي هذه
الآية ، مع اثبات القياس المثبت لامكان العودة ، كسر لشبهة المعاند لهذا
الراي بالفرق بين البداية والعودة ، وهو قوله تعالى : « الذي جعل لكم من
الشجر الاخضر نارا » ، والشبهة ان البداية كانت من حرارة ورطوبة .
والعودة من برد وييس ، فعوندت هذه الشبهة باننا نحس ان الله تعالى
يخرج الضد من الضد ويخلق منه ، كما يخلق الشبيه من الشبيه ومع
هذا التصريح التام بالخشر الجسماني فان ابن رشد فيما سوى هذه
المواضع ، وخصوصا في شروحه على ارسطو انتهى الى نفي المعاد بالمعنى
الشرعي حيث ذهب الى ان جزءا واحدا في النفس ، وهو العقل الفعال :
قابل للمفارقة او الخلود ، ولعقل الفعال « ليس سوى عقل البشرية العام »
(انظر : رينان : ابن رشد والرشدية ، الترجمة العربية ، ص ١٦٣) .
اما سائر اجزاء البدن ، فباعتبار انها تتقوم بموضوع طبيعي ، وهو البدن ؛
فانه خاضع لسنة الكون والفساد ، فيستحيل اسناد الخلود او المفارقة
اليها « فاذا بطل خلود النفس وهو صورة ، وكان الجسد من المركبات
التي تنحل لدى الوفاة الى عناصرها الاولى ، بطل ضرورة المعاد الفردي .
أي معاد الشخص المركب من نفس وجسد ، وهو ما يعرف بالحشو
الجسماني » ، انظر : ماجد فخري : « ابن رشد ، فيلسوف قرطبة » ،
ص : ١١٧ ، حيث يشير الى تفسير ما بعد الطبيعة ١٤٨٩/٣ . وابن رشد
فيما ذهب اليه بصدر عن روح ارسطية خالصة ، ذلك ان « راي ارسطو
لا يترك مجالا للارتباب من هذه الناحية ، وذلك ان العقل العام غير قابل
للفساد وانه قابل للانفصال عن البدن ، وان العقل الفردي هالك ، وانه
ينتهي مع البدن » ، (رينان : المصدر السابق ، ص : ١٦٣) .

الفصل الثالث

العلم الالهي

يشكل مبحث الصفات الالهية عموما ، وتحديد الصلة بين علم الله تعالى والجزئيات الحادثة ، على وجه التخصيص ، واحدا من أدق مشاكل علم الكلام الاسلامي واكثرها تعقيدا .

وقد سبقت الاشارة الى ان الفزالي تجرد للرد على الفلاسفة في هذا الموضوع وانتهى به الاجتهاد الى تكفيرهم « لقولهم ان الله تعالى يعلم الكلليات ، ولا يحيط علما بالجزئيات » وهذا في رأيه « كفر صريح » ، بل الحق انه : « لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض » ولانه يرى ان تصورهم هذا « ينتهي لا محالة الى ان رب الارباب ، ومسبب الاسباب ، لا علم له اصلا بما يجري في العالم ، وأي فرق بينه وبين الميت — تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً — الا في علمه بنفسه ؟ وأي كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره » (١) .

(١) انظر : المنقذ من الضلال ، ص : ١٠٣ ، تهافت الفلاسفة ، ص : ١٦٨ ، ٢٩٤ .

وتسهيلا للبحث وتوضيحا لجوانبه المختلفة سنحاول تناول مشكلة
الصفات ، في تفصيل يتضمن : —

اولا :

دراسة الوضع التاريخي للمشكلة في الفكر الديني في الاسلام
وصلته بالمؤثرات الاجنبية •

ثانيا :

بيان مذاهب المسلمين المختلفة في الصفات الالهية ، وادلة كل
طائفة في تبرير مذهبها •

ثالثا :

تحديد الصلة بين علم الله تعالى والحوادث ، وهل هو علم
بالممكنات ، بالعلم باسبابها ، أي بعلم كلي ، يكون متصفا به ازلا
وابدا ، ام انه تعالى يعلم الجزئيات المنقمة باقسام الزمان الى الكائن
وما كان وما يكون •

(الوضع التاريخي للمشكلة)

اختلف مؤرخو الفكر الديني في تحديد وتعيين الاسباب التي

حملت المسلمين على الخوض في مبحث الصفات الالهية . فمنهم من ذهب الى ان المشكلة ظهرت بتأثير اللاهوت المسيحي ، الذي امتد اثره الى الفكر الديني في الاسلام عن طريق كتابات القديس يوحنا اللمشقي وتلميذه ثيودور ابو قره . ويستدل هؤلاء على صحة رأيهم بما وجدوا من تشابه في المعالجة الموضوعية للمشكلة في الفكرين الاسلامي والمسيحي ، هذا التشابه الذي لا يمكن - في رأيهم - « ان يكون وليد المصادفات أو من قبيل توارد الافكار لانه لا يقتصر على قول واحد أو فكرة واحدة ، بل يظهر جليا في أكثر من جانب » (٢) . وهذا الربط بين المشكلة واللاهوت المسيحي ، قديم اثار اليه القدامى وكتاب الفرق والمقالات ، فثمة نصوص تاريخية وشواهد موضوعية تؤيده وتثبت . فيروي الطبري أن المأمون ذكر في كتابه الذي ارسله الى اسحق بن ابراهيم ، رئيس شرطة بغداد والذي طلب فيه منه امتحان الفقهاء الذين اظهروا القول بأن القرآن قديم غير مخلوق « ان الناس بقولهم ان القرآن غير مخلوق ضاحوا قول النصارى في عيسى بن مريم ، انه ليس بمخلوق ، اذ كان كلمة الله » (٣) . ويذكر الشهرستاني وهو يستعرض رأي العلاف المعتزلي في اثبات

(٢) جار الله (زهدي حسن) : « المعتزلة » ، ص : ٢٦ .

(٣) الطبري : « تاريخ الرسل والملوك » ، ج ٣ ، ص : ١١١٨ (طبعة ليدن) .

صفة لله تعالى ، هي عين ذاته قائلا : « واذا اثبت ابو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهي بعينها أقانيم النصارى »^(٤) . وقد ذهب الى هذا الربط بين المشكلة واللاهوت المسيحي الجمهور الاكبر من المستشرقين ، امثال : مكدونالد ، وفنسك ، وكارل ييكر ، وفون كريمر ، وشلفت^(٥) .

وثمة اتجاه آخر ، يميل انصاره الى ربط المشكلة بتأثيرات يهودية . فيرى ترتون : « بأن قول المعتزلة بخلق القرآن مستمد في اصله من قول اليهود ، بأن التوراة مخلوقة »^(٦) . ويرى ابن قتيبة بأن « اول من قال بخلق القرآن هو المغيرة بن سعيد المجلي ، وكان من اتباع عبدالله بن سبأ اليهودي »^(٧) . ويقول ابن الاثير : « بأن اول من نشر مقالة خلق القرآن هو لييد بن الاعصم ، ثم اخذ ابن اخته

(٤) اللال والنحل : ٦٢/١ (على هامش الفصل) ، انظر ايضا : ابن رشد : « مناهج الادلة » ص : ١٦٤ .

(٥) بخصوص هذه الآراء وتقدمها وموازنتها مع ما ذكره كتاب المقالات ، انظر كتابنا : « دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية » ، ص : ٢١٤ ، وما بعدها ، ففيه غنية عن التفصيل هنا .

(٦) Tritton, A.S. « Muslim Theology », London, 1947, p : 56.

(٧) ابن قتيبة : « عيون الاخبار » ، ١٤٨/١ .

طالوت هذه المقالة عنه ، وصنّف في القرآن ، فكان اول من فعل ذلك في الاسلام «^(٨) . ويذكر الخطيب البغدادي : « ان بشرا المريسي المرجيء للمعتزلي ، واحد كبار الدعاة الى خلق القرآن ، كان ابوه يهوديا صبغا بالكوفة »^(٩) .

وهناك جمع ثالث من الباحثين انتهى في اجتهاداته الى ربط المشكلة بتأثيرات الفلسفة اليونانية التي سبقت ورافقت حركة الترجمة ، ويضيف هؤلاء الى القول بان المشكلة انما تكاملت من حيث المضمون والشكل بما قتل المتكلمون ، وخصوصا المعتزلة ، من حلول فلسفية للمشكلة استمدوها من الفكر اليوناني . يقول الشهرستاني عند الكلام عن مذهب واصل بن عطاء ، شيخ المعتزلة الاول ، في الصفات : « وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة ، وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين ازلين . قال : ومن ثبت صفة قديمة فقد اثبت الهين ، وانما شرعت اصحابه فيها بعد بمطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها الى ردّ جميع الصفات الى كونه : عالما قادرا ، ثم الحكم بانهما صفتان ذاتيتان هما :

(٨) ابن الاثير : « الكامل في التاريخ » ، ٤٩/٧ .

(٩) الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » ، ٦١/٧ .

اعتبار ان للذات القديمة ، كما قال الجبائي ، او حالان ، كما قال
ابو هاشم . ومال ابو الحسين البصري الى ردهما الى صفة واحدة ،
وهي العالمية ، وذلك عين مذهب الفلاسفة « (١٠) .

واذا كان الخلاف قائما بين الباحثين في تحديد دور هذه العوامل
الاجنبية وفعاليتها وتشخيص عامل دون آخر في اثاره المشكلة ، فانه
من الوقائع المقررة الثابتة ان دراسة المشكلة ارتبطت ابتداء بمدرسة
كلامية كان على رأسها جهم بن صفوان الراسبي ، ومن ثم اقترنت
باسمه ، وصارت الجهمية علما على اولئك الذين احدثوا القول في
الصفات الالهية ، وانهت انظارهم فيها الى نفيها — كما سنرى — .
يقول ابن تيمية : « أول من قال القرآن مخلوق ، الجعد بن درهم في
سني نيف ومائة وعشرين ، ثم الجهم بن صفوان » (١١) . ويقول
المقرزي : « كان الجهم أول من قال بنفي الصفات في الاسلام ببلاد
المشرق ، وانه ظهر بعد عصر الراشدين ، قبل نهاية المائة الاولى

(١٠) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ٦٧/١ ، وايضا : كتابه
« نهاية الاقدام في علم الكلام » ، ص : ١٨٠ .

(١١) ابن تيمية : « الفتاوي » ، ٤٥/٥ ، كذلك كتابه : « الرسائل
والمسائل » : ٢٠/٣ .

للهمزة» (١٢) . ويقول ابن نباتة المصري : « كان الجعد بن درهم اول من تكلم بخلق القرآن من امة محمد بدمشق ثم طلب فهرب ، ثم نزل الكوفة ، فتعلم منه الجهم بن صفوان القول الذي نسب الى الجهمية » (١٣) . والمعروف عن الجهم بن صفوان ، ان مذهبه في نفي الصفات مطلقا ، قد اقامه على ركنين ، هما :

١ - لغوي :

فكان يقول ، المماثلة هي الاشتراك في الاسم ، لذلك كان يقول : لا اصف الباري تعالى بوصف يجوز اطلاقه على غيره ، كشيء ، وموجود ، وحى وعالم ومريد ونحو ذلك .

ب - فلسفي :

فثمة تلازم جوهري بين مذهبه في نفي الصفات الالهية ، وفلسفته في الحرية الانسانية ، فقد نفى عن الانسان القدرة والاستطاعة ، فليس للانسان عنده قدرة ولا اختيار ، بل هو مجبر مسير في أفعاله ، والله

(١٢) القرطبي : « الخطط » ١٨٤/٤ .

(١٣) ابن نباتة المصري : « سرح الميون » ، ص : ١٨٦ .

تعالى يخلق فيه الافعال كما يفعلها في الحيوان والجماد ، ونسبتها الى الانسان نسبة مجازية ، فلا فعل في الوجود لموجود سوى الله تعالى .
لذلك اثبت الجهم لله تعالى صفة القدرة والخلق والايجاد لانه لا أحد من خلقه - فيما زعم - يوصف بالقدرة والخلق والايجاد^(١٤) .

واذا اعتبرنا المعتزلة نماء وتطورا طبيعيا في دائرة الفكر الديني للجهمية ، فان المشكلة انتقلت من الجهمية الى صفوف المعتزلة ، ثم سرعان ما تطورت واتسعت ، فاتتهى أنظار شيوخ المعتزلة في المسألة الى اجتهادات وحلول مهما تباينت في التعبير والصياغة فانها اجتمعت وافقت على امر واحد صار ركنا ثابتا في تعاليم المدرسة من بعد ، واصلا من اصولها الخمسة اعني : نفي الصفات الالهية وانكار ان يكون لها وجودا زائدا ومستقلا عن الذات ، وهو المذهب الذي تناوله الفلاسفة في الاسلام - من بعد - بالقرير والتبسيط والتوضيح . فكسان الكندي ينزه الله تعالى - على غرار المعتزلة - « عن كل شبهة بالمحدثات ، ويرفمه عن كل صفات الكائنات المحسوسة والمعقولة ، ولا يصفه الا بالوحدة المحضة ، وينفي عنه كل وصف تنعت به الكائنات

(١٤) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ٢٨٠/١ - البغدادي :
« الفرق بين الفرق » . ص : ١٢٨ ، وانظر كتابنا السابق ، ص : ٢٢٢
وما بعدها .

الأخرى ، من حيث وجودها المحسوس والمقول » (١٥) . وعن الكندي أخذ الفارابي وابن سينا تصورهما للوحدة والبساطة وفي التعدد والكثرة عن ذات الله تعالى ، مع توضيح أوفى وشرح ومزيد بيان . فعند الفارابي وابن سينا ، الواحدية ، تتضمن معنيين متلازمين متصلين بالضرورة هما : (١٦)

أ - الواحدية :

بمعنى نفي الشريك والنّد وال ضد عن الله تعالى ، فأحالوا وجود اثنين يستغنى كل واحد في وجوده عن الآخر ، فذلك شرك وتثنية مطلقة ، او وجود اثنين يحتاج كل واحد في وجوده الى الآخر ، فيكونا ندّين متكافئين ، او ان يكون احدهما ضد الآخر ، فيتمانعان .

ب - الواحدية :

(١٥) أبو ريده (الدكتور عبد الهادي) : « رسائل الكندي الفلسفية » ، المقدمة ، ص : ٨٠ ، ورسالة الكندي في الفلسفة الاولى ، ص : ١٥٣ ، وما بعدها .

(١٦) انظر : ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٢٢٣ - ٢٢٨ ، الفارابي : « آراء اهل المدينة الفاضلة » ، ص : ٢١ وما بعدها ، الفزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ١٢٩ ، وكلها مقاصد الفلاسفة ، ص : ٢١٦ - ٢٢٣ .

بمعنى الوحدة والبساطة ، وهي قبول الاقسام وطرده الكثرة
والتعدد من كل وجه عن الذات الالهية . ولما كانت الكثرة تنطرق - في
رأيهم - الى الذات من خمسة أوجه ، فقد منعوها بأوجهها الخمسة
عن الذات ، وهذه الوجوه هي :

الاول :

يقبول الاقسام فعلا ، او وهما ، فلذلك منعوا ان يكون الباري
جسما ، لان الجسم الواحد ، لا يكون واحدا مطلقا ، فانه واحد
بالاتصال القائم القابل للزوال ، فهو منقسم بالكمية ، وهذا محال في
المبدأ الاول .

الثاني :

ان ينقسم الشيء في العقل الى معنيين مختلفين ، لا بطريق الكمية
وانما في المبادئ كاقسام الجسم الى الهولي والصورة ، فان كل واحد
من الهولي والصورة ، وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الآخر،
فهما شيان مختلفان بالحد والحقيقة ، يحصل من مجموعهما شيء واحد
هو الجسم . وهذا ايضا منفي عن الله سبحانه وتعالى . فلا يجوز ان
يكون الباري سبحانه صورة في جسم ، ولا هولي لجسم ، ولا
مجموعهما . اما منع مجموعهما فلهجتين : احدهما انه منقسم بالكمية

عند التجزئة ، فعلا او وهما • والثانية : انه منقسم بالمعنى الى الصورة
والهولي • ولا يكون مادة ، لانها تحتاج الى الصورة ، وواجب
الوجود مستغن من كل وجه ، فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشيء آخر
سواء • ولا يكون صورة ، لانها تحتاج الى مادة •

الثالث :

الكثرة بالصفات ، بتقدير العلم والقدرة والارادة ، معاني قائمة
بذاته تعالى زائدة عليها ، فان هذه الصفات ، ان كانت واجبة الوجود ،
كان الوجود مشتركا بين الذات وبين هذه الصفات ، ولزمت كثرة في
واجب الوجود ، وانتفت الوحدة فلزم منع اثبات صفات زائدة على
ذاته •

الرابع :

كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والفصل • فان السوادية
سواد ولون ، والسوادية غير اللونية في حق العقل ، بل اللونية جنس ،
والسوادية فصل ، فهو مركب من جنس وفصل ، والحيوانية غير الناطقية
في العقل ، فان الانسان حيوان ناطق ، والحيوان جنس ، والناطق
الفصل ، وهو مركب من الجنس والفصل ، وهذا نوع كثرة تتضمن

قسمة بالقول الشارح والحدّ ، وهو منفي عن الله تعالى اذ لا تتركب ذاته من امور ، يدل القول الشارح على تعددها (١٧) .

الخاص :

كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية ، وتقدير وجود لتلك الماهية ، فان للانسان ماهية قبل الوجود ، والوجود يرد عليها ، ويضاف اليها ، وكذا المثلث مثلا ، له ماهية وهي انه شكل تحيط به ثلاثة اضلاع ، وليس الوجود جزءا من ذات هذه الماهية ، مقوّما لها ، ولذلك يجوز ان يدرك العاقل ماهية المثلث بصرف النظر في ان يكون لها وجود في

١٧ يرى الاستاذ ولفسون ان هذا التصور للبساطة والذي يتضمن نفي التثنية والكثرة بمعنى التركيب من الجنس والفصل مستمد من فابلو ، اذ لم يكن ذلك معروفا في الفكر الفلسفي السابق عليه . ففي الفلسفة اليونانية ، تكافئ البساطة في المعنى مع نفي الجسمية ، وكانت تتضمن نفي الكثرة في الله تعالى بنفي قسمته الى (أ) بدن وروح (ب) الى العناصر الاربعة ، (ج) الجوهر والعرض ، (د) الى المادة والصورة . اما فابلو فقد جعل البساطة تتضمن اضافة الى ما سبق نفي القسمة الى اجزاء الحد والقول الشارح ، انظر مقالته :

Wolfsow, H.A. « Avisenna, Al-Gazali, and Averrose on Divine Attributes, p. 547.

وانظر الفارابي ، المصدر السابق ، ص : ٩ ، حيث يقول « الاول غير منقسم بالقول الى اشياء بها تجوهر » . ابن سينا : « النجاة » ص : ، حيث يؤكد قول الفارابي فيذكر :

الايان ام لا ، ولو كان الوجود مقوما لماهيته لما تصور ثبوت ماهيته في العقل قبل وجوده . فالوجود مضاف الى الماهية سواء كان لازما بحيث لا تكون تلك الماهية الا موجودة ، كالسما ، او عارضا بعد ان لم يكن ، كماهية الانسان في زيد وعمرو ، وماهية الاعراض والصور الحادثة . فهذا وجه كثرة يجب ان ينفي عن الله تعالى ، فلا يقال : له ماهية ، الوجود مضاف اليها ، بل الوجود الواجب له كالملاهيته لغيره ، فالوجود الواجب : ماهية ، وحقيقة كلية ، وطبيعة حقيقية . اذ لو ثبت له ماهية ، لكان الوجود الواجب لازما لتلك الماهية ، غير مقوم لها ، واللازم تابع ومعلول ، فيكون الوجود الواجب معلولا ، وهو مناقض لكونه واجبا ، ووجودا محضا^(١٨) .

(مذاهب المسلمين في الصفات)

اولا : مذهب المعتزلة والشيعة :

حاولت المعتزلة تقي الصفات الثبوتية كعمان اضافية قديمة وزائدة

(١٨) انظر : الفزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ١٥٠ ، وايضا : « المقاصد » ص : ١٧٦ .

على الذات الالهية ولهم في ذلك مناهج شتى مختلفة ، يمكن حصرها في اربعة طرق هي :

أ — اختصار الصفات واختزالها الى صفتين رئيسيتين هما : العلم والقدرة ، ثم الحكم بانهما صفتان ذاتيتان ، هما اعتباران عقليان للذات القديمة ، كما كان يقول ابو علي الجبائي ، او حالان ، كما قال ابنه ابو هاشم ، ومال ابو الحسين البصري ، الى ردّ الصفات جميعها الى صفة واحدة ، هي : العالمية ، وذلك عين مذهب الفلاسفة ، كما يلاحظ الشهرستاني وغيره من متكلمي اهل السنة^(١٩) .

ب — بتفسير الصفات الايجابية تفسيراً سلبياً كان له عند شيوخهم صوراً متعددة ، ولكنها تتفق جميعاً في الغاية المقصودة وهي نفي اثبات معان اضافية زائدة على الذات . فكان ابو الهذيل العلاف يقول : « اذا قلت ان الله عالم ، اثبت له علماً هو الله ، ونفيت عنه الجهل . واذا قلت : الله قادر ، اثبت له قدره هي الله ، ونفيت عنه العجز . واذا قلت : الله حيّ ، أثبت له حياة هي الله ، ونفيت عنه

(١٩) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، ٢٨٣/١ ، الدواني : « شرح العقائد القصيدة » ، ص : ٢٧٩ ، وما بعدها .

الموت ، وهكذا في سائر الصفات » (٢٠) . اما النظام فكان يقول :
 معنى قولنا : ان الله عالم ، اثبات ذاته ، ونفي الجهل عنه . ومعنى قولنا :
 ان الله قادر ، اثبات ذاته ، ونفي العجز عنه . ومعنى قولنا : ان الله
 حي ، اثبات ذاته ونفي الموت عنه ، وهكذا في سائر الصفات » (٢١) .
 وقد يبرر النظام اختلاف الاسماء والصفات ، بقوله : « ان صفات الله
 اختلفت ، لا ، لاختلاف في ذاته ، وانما لاختلاف ما ينفي عنه من
 المتضادات ، كالجعل والمعز والموت ، اما ذاته : فواحدة لا اختلاف
 فيها . وهذه ذات الحجة التي يسوقها الفارابي وابن سينا - كما
 سنرى - »

ج - اثبات الصفات والقول بانها عين الذات ، وهو ما يمثل
 الخط العام في منهجهم . فلقد حاولت المعتزلة شأنها في هذه المسألة

(٢٠) الاشعري : المصدر نفسه ، ١/١٦٥ ، ٢/٤٨٥ .

(٢١) المصدر السابق ، ص : ١١٦ ، ٤٨٦ . سبق اثنان من المتكلمين
 الاول شيوخ المعتزلة والفلاسفة ، في تفسير الصفات تفسيراً سلبياً ،
 وهما : ضرار بن عمرو والحسين بن محمد النجار . ولقد اوضحنا في
 كتابنا « دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية » ، ص : ٢٢٤ ، وما
 بعدها « بان الباینوس ، الذي عاش في القرن الثاني للميلاد كان اول من
 انتهج هذا الطريق وعنه أخذ التفسير السلبى فلاسفة المدرسة الافلاطونية
 المحدثة ، وخاصة افلوطين صاحب التاسوعات ، وفابلو الاسكندراني
 وكذلك أخذ به بعض آباء الكنيسة المتأخرين ، خصوصاً يوحنا الدمشقي » .

كغيرها من المسائل الدينية ، الجمع والتوفيق بين الدين والفلسفة فلم ينكروا الصفات الايجابية جملة ، لانهم رأوا ان ذلك ينتهي بهم الى التعطيل التام ، بل قالوا : ان لله صفاتا هي عين ذاته ، بمعنى ان الصفة من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها خارج الذهن . فكان ابو الهذيل الملاف يقول : « الله عالم بعلم ، وعلمه ذاته ، وقادر بقدره وقدرته ذاته ، وهكذا في سائر الصفات » (٣٣) .

وقد تجرد الرد على القول بعينية الصفات جمهور المتكلمين من الاشاعرة ، امثال الاشعري ، صاحب المدرسة ، والبغدادي والشهرستاني ، وكذلك فعل ابن رشد ، من بعدهم . يقول البغدادي في التشنيع عليهم : « اذا كان علم الله هو الله ، وقدرته هي هو ، كان الله علما وقدره . ولو كان كذلك لاستحال أن يكون علما قادرا ، لان العلم (صفة) لا يكون علما (موصوفا) ، والقدرة لا تكون قادرا » (٣٤) . اما ابن رشد فيذكر في الرد عليهم « قول المعتزلة ان

(٢٢) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص : ٧٦ ، الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١/ ٦٢ .

(٢٣) البغدادي : المصدر السابق ، ص : ٧٦ ، التفتازاني « شرح المقائيد النسفية » ، ص : ٧٥ .

الذات والصفة شيء واحد ، هو امر بعيد عن المعارف الاولى ، بل يظن انه مضاد لها ، وذلك يظن انه من المعارف الاولى : ان العلم يجب ان يكون غير العالم ، وانه ليس يجوز ان يكون العلم هو العالم « (٢٤) .

واضافة لما سبق ، فقد اتقد القدياء ما في المنهج الاعتزالي في فهم الصفات من تعارض وتناقض . فلقد خرجوا على مذهب النفي وناقضوا نظريتهم الاساسية في صفتين اذ قالوا : ان الله مريد بارادة زائدة على الذات ، ومتكلم بكلام هو زائد على الذات و اضافوا بان الارادة يخلقها الله تعالى في غير محل ، واما الكلام فيخلقه في جسم جماد ويكون هو المتكلم به . وقد تعرض الفزالي لهذا القول بالتشنيع فقال فيه : « والمجب من قولهم (أي المعتزلة) ان الارادة توجد لا في محل ، فان جاز وجود صفة من الصفات لا في محل ، فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة ، بل الكلام . فلم قالوا : يخلق

(٢٤) ابن رشد : « الكشف عن مناهج الادلة » ، ص : ١٦٦ ، وانظر ايضا : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ٣٥٤ (نشرة الاب بويج) حيث يقول : « وذهب المعتزلة الى ان الذات والصفات شيء واحد ، فلزمهم ان كلا المضافين شيء واحد ايضا ، وهو خلف » .

الاصوات في محل ، فلتخلق في غير محل . فان لم يعقل الصوت الا في محل ، لانه عرض وصفة ، فكذا الارادة» (٢٥) .

د - اما المنهج الرابع الذي سلكه المعتزلة في نفي الوجود الزائد للصفات ، فهو تفسيرها باعتبارها احوالا ، ومن ذهب اليه ابو هاشم الجبائي ، فكان يقول : « اذا قلنا ان الله عالم ، اثبتنا لله حالة خاصة هو العلم ، وهو وراء كونه ذاتا ، واذا قلنا : ان الله قادر اثبتنا حالة خاصة ، هي القدرة ، وهي وراء كونه ذاتا ، وهكذا في سائر الصفات ، وتأتي فوق هذه الاحوال ، حالة اخرى عامة توجبها كلها . وكان الجبائي يقول : ان هذه الاحوال لا تقدر على معرفتها على افراد ، فهي على حالها : لا موجودة ولا معدومة ، لانها لو وجدت لصارت قديمة مثل الذات ، وهذا يعني تعدد القدماء ، وهو شرك ، ولا معدومة لان المعدوم في رأيه شيء . ولا هي معلومة باففرادها لانها لو علمت لصارت اشياء ايضا ، لان من رأيه انه : لا تعلم الا الاشياء والذوات . ولا هي مجهولة ولا قديمة لانها لو كانت قديمة لشاركت الذات الالهية في أخصّ اوصافها ، والاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم ،

(٢٥) الفزالي : « الاقتصاد في الاعتقاد » ، ص : ٥٦ ، ٦١ .

فتصبح آلهة . وعلى هذا التصور والفهم تستحيل الاحوال الى وجوه واعتبارات عقلية لذات واحدة بها تعرف الذات ، فهي ليست مدركة على انفراد وتدرّك بعلاقتها مع الذات فقط (٢٦) . وقد ردّ المتكلمون والفلاسفة نظرية الاحوال بناء على مبدئي الذاتية وعدم التناقض فقالوا : انها ضرورة البطلان لان الشيء اما موجود أو معدوم ، اذ لا واسطة بينهما (٢٧) .

ثانيا : مذهب الفلاسفة (٢٨) :

ذهب الفلاسفة في الاسلام الى نفي الصفات الالهية نفيًا تامًا ،

(٢٦) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١ / ٨٥ . كذلك : « نهاية الاندفاع » . ص : ١٣٣ .

(٢٧) ابن المطهر الحلي : الباب الحادي عشر ، « باب الصفات » .

(٢٨) الفارابي : « آراء اهل المدينة الفاضلة » ، ص : ٣١ ، حيث يقول : « وكذلك الحال في انه ليس يحتاج في ان يعلم الى ذات اخرى يستفيد بعلمها الفضيلة ، خارجة عن ذاته ، ولا في ان يكون معلوما الى ذات اخرى تعلمه ، بل هو مكتف بجوهره في ان يعلم ويعلم وليس علمه بذاته شيئًا سوى جوهره ، فانه يعلم وانه معلوم وانه علم ، فهو ذات واحدة وجوهر واحد » . وانظر ايضا : ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٢٤٩ ، فصل في تحقيق وحدانية الاول بان علمه لا يخالف قدرته وارادته وحياته في المفهوم ، بل ذلك كله واحد ولا يتجزأ لاحدى هذه الصفات ذات الواحد المطلق » .

فلا يجوز في مذهبهم ان يكون لله تعالى صفة زائدة على الذات .
وقالوا : ان هذه الاسماء وردت شرعا ، ويجوز اطلاقها لله تعالى ،
ولكن ترجع الى ذات واحدة ، فلا يجوز اثبات صفات زائدة على
ذاته ، كما يجوز في حقنا ، ان يكون علمنا وقدرتنا اوصافا زائدة على
ذاتنا ، لان ذلك يوجب — على مقتضى مذهبهم في وجوه الكثرة —
التعدد والكثرة في الذات الالهية ، وقالوا : ان الذات الالهية ، من
حيث انه مبدأ لانكشاف الاشياء عليه ، علم ، ولما كان مبدأ الانكشاف
على ذاته : ذاته ، كان عالما بذاته . وكونه مبدأ صدور الفعل والاثر
بالاختيار عنه فهو قدره ، وهكذا يقال في سائر الصفات . واضافوا :
ان هذه المرتبة اعلى من ان تكون الصفات مغايرة للذات ، ولذلك قيل
عن مذهبهم : « محصل كلامهم نفي الصفات ، واثبات غاياتها
وتتائجها » (٢٩) . وقد استدلل الفلاسفة على مذهبهم بحجج ،
اشهرها :

(١) قالوا : ان كل واحد من الصفة والموصوف ، اذا لم يكن هذا
ذاك ، ولا ذاك هذا ، فاما ان : (٢) يستغني كل واحد عن الآخر في

(٢٩) الدواني : « شرح المقائيد العضدية » ، ص : ٢٧٩ .

وجوده ، أو (ب) يفتر كل واحد الى الآخر ، أو (ج) يستغني الواحد عن الآخر ، ويحتاج الآخر . فان فرض كل واحد مستغنيا ، فهما واجبا وجود ، وهو التثنية المطلقة ، وهو محال . واما ان يحتاج كل واحد منهما الآخر ، فلا يكون اي واحد منهما واجب الوجود ، اذ معنى واجب الوجود : ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره ، فما احتاج الى الغير فذلك الغير علة ، اذ لو رفع ذلك الغير لامتنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره . وان قيل : احدهما يحتاج دون الآخر ، فالذي يحتاج معلول ، والواجب الوجود ، هو الآخر . ومهما كان معلولا ، افتقر الى سبب ، فيؤدي ان يرتبط واجب الوجود بسبب .

(٢) وقالوا : ان العلم والقدرة فينا ليسا داخلين في ماهية ذاتنا ، بل هما عارضان ، واذا ثبتت هذه الصفات للاول لم تكن ايضا داخلة في ماهية ذاته ، بل كانت عارضة بالاضافة اليه ، وان كان دائما له ، ورب عارض لا يفارق أو يكون لازما للماهية ، ولا يصير بذلك مقوما لذاتها . واذا كان عارضا كان تابعا للذات ، وكانت الذات سببا فيه ، فكان معلولا ، فكيف يكون واجب الوجود . وبعبارة اخرى اذا كانت الصفات اضافية وزائدة فان هذه الزيادة تجعلها عارضة ، بمعنى انها لم تكن ثم صارت ، وذلك من سمات الحدوث ، فكان النتيجة ،

ان الذات الالهية طرأ عليها تغير ، وذلك ممتع ، لانه لو جاز لوجب القول بأن الذات محل للطوارئ والمحدثات ، فيكون الباري جسما ، وهو محال^(٣٠) .

لهذه الاسباب قالوا : ان الباري لا يوصف الا باوصاف سلبية محضة ، أو اضافية محضة ، أو مؤلفة من اضافة وسلب ، والسلب والاضافات ، لا توجب تعددا أو كثرة في ذاته . فذات الاول واحدة ، وانما كثرة الاشياء ، باضافة شيء اليه ، أو اضافته الى شيء ، أو سلب شيء عنه ، والسلب لا يوجب كثرة في الذات المسلوب عنه ، ولا الاضافة توجب كثرة . مثال ذلك ، اذا قيل له : (اول) ، فهو اضافة الى الموجودات بعده ، واذا قيل : (مبدأ) ، فهو اشارة الى ان وجود غيره منه ، وهو سبب له ، فهو اضافة له الى معلولاته ، واذا قيل : (موجود) ، فمعناه معلوم ، واذا قيل : (جوهر) فمعناه الوجود ، مسلوبا عنه الطول في موضوع ، وهذا سلب ، واذا قيل : (قديم) ، فمعناه سلب العدم عنه اولا ، واذا قيل : (باق) ، فمعناه سلب العدم عنه آخرا ، واذا قيل : (واجب الوجود) ، فمعناه أنه موجود لا علة

(٣٠) ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٢٢٧ ، وانظر الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ١٤٦ ، المقاصد ، ص : ٢٢٣-٢٢٤ ، المقالة الثالثة في الصفات .

له ، وهو علة لغيره ، فيكون جمعا بين السلب والاضافة ، اذ تسمى علة له ، سلب ، وجعله علة لغيره ، اضافة . وهكذا يتولد من وصفي الازافة والسلب ، اسام كثيرة له لكنها لا توجب كثرة وتمعددا في ذاته (٣١) .

ثالثا : تفسير الاشاعرة :

يقف مذهب اهل السنة ، ممثلا في مدرسة الاشاعرة ، على الطرف

(٣١) ابن سينا : المصدر السابق ، ص : ٢٥١ ، حيث يقول : « ... الصفة الاولى لواجب الوجود انه ان موجود . ثم الصفات الاخرى يكون بعضها المتعين به هذا الوجود مع اضافة ، وبعضها هذا الوجود مع السلب ، وليس واحد منهما موجبا في ذاته كثرة البتة ، ولا ولا مفارقة ، وانظر الفارابي ، المصدر السابق ، ص : ٤٢ ، حيث يقول : « والاسماء التي تدل على الكمال والفضيلة في الاشياء التي لدينا ، منها ما يدل على ما هو الشيء للشيء في ذاته ، لا من حيث هو مضاف الى شيء آخر خارج عنه ، مثل الموجود ، الواحد والحي ، ومنه ما يدل على ما هو للشيء بالاضافة الى شيء آخر خارج عنه ، مثل العدل والجواد . . . وامثال هذه الاسماء ، متى نقلت وسم بها الاول ، قصدنا ان يدل بها على الازافة التي له الى غيره بما فاض منه من الوجود . فينبغي ان لا نجعل الازافة جزءا من كماله ، ولا ايضا نجعل ذلك الكمال ، المدلول عليه بذلك الاسم ، قيامه بتلك الازافة . بل ينبغي ان تدل به على جوهر وكمال تتبعه ضرورة تلك الازافة ، وعلى ان قوام تلك الازافة لذلك الجوهر ، وعلى ان تلك الازافة تابعة لما جوهره ذلك الجوهر الذي دل عليه بذلك الاسم . قارن : « مقاصد الفلاسفة » ، ص : ١٥٨ وما بعدها .

المقابل لمذاهب الفلاسفة والمعتزلة ، ممن انكروا بصورة او اخرى الوجود الزائد للصفات على الذات الالهية . فقد اثبت الاشاعرة لله صفاتا ازلية قديمة زائدة على الذات ، قائمة بها ، فهو عالم يعلم ، قادر بقدره ، حيّ بحياة ، مريد بارادة ، وهكذا في سائر الصفات . فالصفات في مذهبهم تدل على معان زائدة على مفهوم الذات ، فهي ليست القاضا مترادفة . وحجتهم فيما ذهبوا اليه هي قياس الغائب على الشاهد ، فقالوا : كما لا يجوز عقلا ان توجد ذات الانسان الا اذا كانت له صفات زائدة عليها ، ومغايرة لها ، وتختلف كل صفة منها عن الصفات الاخرى ، كذلك لا يجوز ان توجد الذات الالهية من غير صفات زائدة على الذات . الا ان الاشاعرة خوف الوقوع في التعدد اضافوا محترزين : ان الصفات لا يقال : هي هو ، لان ذلك هي الصفة وقول بمينيتها ، وهو مذهب المعتزلة ، كما رأينا ، ولا يقال : هي غيره ، لانها لو كانت غيره لاصبحت ذواتا مستقلة قائمة بنفسها ، وذلك يوجب التعدد والكثرة ، بل يقال ان الذات ومعها الصفة قديمة من غير وجود تغاير ، لان الصفة ليست ذاتا مجردة قائمة بنفسها منفصلة عن الذات ، ولا منفكة عنها^(٣٣) . وقد ردّ نفاة الصفات على مذاهب الاشاعرة ووصموه بالشناعة وقالوا : ان اثبات صفات زائدة على

(٣٢) الشهرستاني : « نهاية الاقدام » . ص : ٢٠٠ ، الفزالي : « الاقتصاد في الاعتقاد » ، ص : ٥٤ .

الذات يؤدي الى ان يكون الباري تعالى جسما ، لانه يقضي بأن هناك صفة وموصوفا ، وحاملا ومحمولا كما هو الحال في الشاهد ، وهذا حال الجسم ، ذلك لان الذات الالهية لا بد وان تكون اما قائمة بذاتها والصفات قائمة بها ، وذلك حلول واعتراض وطرؤ تغير على الذات ، وهو ممتع في حقه تعالى ، واما ان يكون كل واحد من الذات والصفة قائمة بنفسه ، وذلك تعدد وشرك . فيقول ابن رشد معترضا على مذهبهم : « ويلزمهم على هذا - أي اثبات صفة زائدة - ان يكون الخالق جسما ، لانه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه حال الجسم . وذلك ان الذات لا بد ان يقولوا : انها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها ، أو يقولوا ان كل واحد منها قائم بنفسه فالالهة كثيرة ، وهذا قول النصارى الذين زعموا : ان الاقانيم ثلاثة » (٣٣) .

العلم الالهي بالممكنات ، اهو كلي ام جزئي ؟

يرى الفلاسفة في الاسلام - الفارابي وابن سينا - ان الله تعالى عالم بسائر الموجودات واجناسها « فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في

(٣٣) ابن رشد : « مناهج الادلة » ، ص : ١٦٥ - ١٦٦ .

الارض ولا في السماء » ، « وما تسقط من ورقة الا يعلمها » ، الا انهم ذهبوا الى ان علمه بهذه الجزئيات المادية المتغيرة ليس مما يدخل تحت الماضي والمستقبل والآن ، بل يعلمها بملم اسبابها الكلية . ويرى الغزالي ، ومن بعده المتكلمون عموما ، في هذه دعوى خطيرة تستوجب التقييح والتشنيع بل والتكفير ، لانهم حملوا دعوى الفلاسفة على وجه يفيد : انه تعالى لا يعرف احوال الممكنات ، وافعال العباد ، اضافة الى الزمان ، فلا يتصور ان يعلمها ، وهذا يعني بدوره انه : لا يعلم بعض المعلومات — تعالى عن ذلك علوا كبيرا — وهذه قاعدة ان اعتقدها فقد استأصلوا بها الثرائع بالكلية وهي مما تستوجب التشنيع والتكفير (٣١) .

وليبيان مقصود الفلاسفة من دعواهم ، على الوجه الموضوعي ، لا بد من ايرادها مفصلا ثم معارضتها مع دعوى المتكلمين ، ومن ثم الاشارة الى اوجه التضاد والتناقض بين الموقعين .

(٣٤) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ١٩٤ ، وانظر ايضا : « مقاصد الفلاسفة » ، ص : ٢٣٣ ، وقد نقل الرازي في « المباحث الشرقية » عن الفلاسفة عموما قوله : « اكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة ، اتكروا علم الواجب بالجزئيات » ، انظر : الدواني : « شرح القصائد العضدية » ، وتعليقات الشيخ محمد عبده ، ص : ٣٤٨ ، واكد ذات المعنى ، في شرح الاشارات ، ٧٧/٢ .

اما دعوى الفلاسفة ، فترتكز في جوهرها على ان العلم الالهي
لو تعلق بالجزئيات المادية الحادثة المتغيرة والمشكلة لاوجب ذلك
تغيرا في ذاته ، لاختلاف هذه العلوم عليه ، من جهة ، ولان ادراك
الجسمانيات المشكلة ، لا يكون في نظر الفلاسفة الا بآلة جسمانية .
« ووجه لزوم التغير ، ان المعلوم يتبعه العلم ، فهما تغير المعلوم تغير
العلم ، ومهما تغير العلم تغير العالم ، اذ العلم ليس من الصفات
الاضافية او السلبية التي اذا اختلفت ، لم يتغير العالم ، بل العلم من
صفات الذات ، يوجب اختلافه اختلاف الذات . ولا يمكن ان يقال
ان للذات علما واحدا ، فيصير علما بالكون ، بعد كونه علما بأنه
سيكون ، ثم هو يصير علما بأنه كائن ، بعد ان كان . فالعلم واحد
وقد تبدلت عليه الاضافة ، لان الاضافة في العلم حقيقة ذات العلم ،
وتبدلها يوجب تبدل ذات العلم ، فيلزمه التغير ، وهو محال على الله
تعالى » (٣٥) .

وبناء على ما سبق ولتجاوز الصعوبة لزم القول بأنه تعالى يعلم
الجزئيات باسبابها ، بنوع كلي ، ليس فيه اشارة الى وقت وزمان ،

(٣٥) انظر : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ١٩٨ ، ومقاصد الفلاسفة ،
ص : ٢٣٣ - ٢٣٤ .

فيبقى عارفا بها ازلا وابدا ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة ، ومع ذلك
فجميع احواله متشابهة ولا يتغير مهما فرض الامر كذلك .

يقول ابن سينا : « لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع
تغيرها ، من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو نبينه .
فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل منها انها : موجودة غير معدومة ،
وتارة يعقل منها : انها معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الامرين
صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ،
فيكون واجب الوجود متغير الذات . ثم ان الفاسدات ان عقلت
بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يشخص لم تعقل بما هي فاسدة ،
وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض مادة ووقت متشخص ، لم
تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخلية . ونحن قد بينا في كتب اخرى :
ان كل صورة محسوسة ، وكل صورة خيالية ، فان ما ندركها من
حيث هي محسوسة ، وتخليها بالة متجزئة . وكما ان اثبات كثير من
الافاعيل للواجب الوجود ، قص له ، كذلك : اثبات كثير من التعقلات .
بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا

يعزب عن علمه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض» (٣٦) .

ان هذا الفهم للعلاقة بين المدرك والاشياء المدركة ، وجواز لون
من الادراك لله تعالى للاشياء دون لون ، اقامه الفلاسفة على
ركنين ، هما :

(١) مبدا البساطة :

فالفلاسفة بناء على مذهبهم في ان الاول غاية في البساطة ، ليس
بجسم ، هو وحدة مطلقة ، غير منقسم وغير مادي ، فهو عقل خالص ،
يرون انه تعالى عالم بذاته ، فهي مكتشفة له على ما هو عليه بحقيقته ،
وحقيقته انه وجود محض ، وانه علة الموجودات كلها . واذا علم ذاته ،
وعلم انه مبدأ الكل ، صار عالما بالكل . لانه لما علم نفسه مبدا لها ،
فقد انطوى العلم بها في علمه بذاته لا محالة على سبيل التضمن . ومع
هذا فان هذا العلم بالكل لا يؤدي الى كثرة في ذاته ، ولا يستوجب
تغيرا في علمه ، لانه مستمد من الامر البسيط الكلي ، ومثله بالمقايسة

(٣٦) ابن سينا : « النجاة » ، ص : ٢٤٦ - ٢٤٧ .

للعلم الانساني ، مثل العالم المتيقن من علمه عندما يستغنى في مسألة
مخصصة ، فيعلم من نفسه ابتداءً و يقينا بأنه محيط بالجواب جملة ،
ولم يتفصل في ذهنه ترتيب الجواب ، ثم يخوض في الجواب مستمداً
من الامر البسيط الكلي ، الذي كان يدركه من نفسه ، فلا يزال يحدث
من ذلك الامر الكلي في ذهنه صورة مفصلة ويعبر عنه عبارة عبارة ،
ويوردها مقدمة مقدمة الى ان يستوفي في ايضاح ، ما كان في نفسه من
الجواب البسيط بمقدمات وتفاصيل ، لم يكن حاضراً ذلك الوقت على
تفصيله في ذهنه ، بل كانت له حالة بسيطة كأنها مبدأ للتفصيل ، خلاق
له ، وهو اشرف من التفصيل » (٣٧) .

(٢) صور التغير في الاشياء :

يرى ابن سينا ، ان تغير صفة الاشياء على وجوه ، بعضها مما
لا يجوز بالمقايضة اثبات معرفتها لله تعالى ، وبعضها ممتنع فيجب فيها ،
لان العلم بها موجب للتغير في الذات الالهية ، وهذه الوجوه هي :

(٣٧) ابن سينا : المصدر السابق ، ص : ٢٢٧ ، الفارابي : « آراء
اهل المدينة الفاضلة » ، ص : ٣٠ - ٣١ . وقارن بذلك : الفزالي ،
« التهافت » ، ص : ١٧٦ ، وما بعدها ، والمقاصد ، ص : ٢٢٩ .

أ - تغير في صفة هي عرض للشيء ، لكن ليس له تعلق بالغير ،
كأن يسود الذي كان ابيض ، فذلك يتضمن استحالة صفة متقرة ،
غير مضافة ، وهو ما لا يجوز اثباته في حق واجب الوجود .

ب - تغير في صفة ترجع الى اضافة الذات الى فعل صدر عنها ،
وهو ما يجوز اثباته في حق واجب الوجود ، فتجوز فيه كسرة
الاضافات بوجوده مختلفة الى الافعال الصادرة عنه ، ومثاله كما يقول
ابن مينا : « ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما ، فلو عدم
ذلك الجسم ، استحال ان يقال : انه قادر على تحريكه ، فاستحال اذن
هو عن صفة ، ولكن من غير تنغير في ذاته ، بل في اضافته ، فان كونه
قادرا صفة له واحدة ، تلحقها اضافة الى امر كلي ، من تحريك اجسام
بحال ما مثلا ، لزوما اوليا ذاتيا ، ويدخل في ذلك زيد وعمر ، وحجارة ،
وشجرة ، دخولا ثانيا ، فانه ليس قادرا ، متعلقا به الاضافة المعنية ،
تعلق ما لا بد منه ، فانه لو لم زيدا اصلا في الامكان ولم تقع اضافة
القوة الى تحريكه ابدا ، ما ضرَّ ذلك في كونه قادرا على التحريك ،
فاذن اصل كونه قادرا ، لا يتغير بتغير احوال المقدور عليه من الاشياء ،
بل انما يتغير الاضافات فقط » .

ج - تغير صفة هي عرض للشيء ، لكن له تعلق بالغير ، فان
العلم للانسان عرض ، لكن له تعلق بالغير ، وهو المعلوم ، فهما تغير

الموضوع ، تغير العلم به ، ومثله « ان يكون الشيء عالما بأن شيئا ليس ، ثم يحدث الشيء ، فيصير عالما بان الشيء آيس ، فتتغير الاضافة والصفة المضافة معا ، فان كونه عالما بشيء ما ، تختص الاضافة به حتى كأنه اذا كان عالما بمعنى كلي ، لم يكف ذلك في ان يكون عالما بجزء جزئي ، بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا ، تلزمه اضافة مستأنفة ، وهىة للنفس مستجدة ، لها اضافة مستجدة مخصوصة ، غير العلم بالمقدمة ، وغير هىة تحققها لا كما كان في كونه قادرا ، له هىة واحدة ، اضافات شتى ، فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه ، من عدم ووجود ، وجبه ان يختلف حال الشيء ، الذي له الصفة ، لا في اضافة الصفة نفسها ، بل وفي الصفة التي تلزمه تلك الاضافة » . فهذا وجه تغير في الذات يلزم ضرورة للتغير الحاصل في المعلوم الذي هو موضوع الادراك ، وهو مما لا يجوز اثباته في حق واجب الوجود وهو الوجه الذي بنى عليه الفلاسفة نقي علمه تعالى بالجزئيات المادية المتغيرة (٢٨) .

وقياسا على ما سبق ، فان الجزئيات ينبغي ان لا تكون موضوعا للعلم الالهي ، علما زمانيا متغيرا ، بل على الوجه الذي لا يتغير بتغير الزمان ، وهو ما يعبر عنه ابن سينا بقوله « ان واجب الوجود يعلم

كل شيء على نحو كلي » ، فلو كان العلم بالحوادث الكائنة والفاصلة، علما زمانيا ، أي مختصا بزمان ، دون زمان ، فيتحقق العلم بها في زمان ، وعلمه في زمان آخر ، لصار متغيرا ، فوجب ان يكون العلم بها على نحو آخر لا يدخل تحت الزمان ، أي علم بالاسباب الكلية ، وهي امور ثائية واحدة ، ازلية ابدية ، فيتجاوز العلم المتغير ويتصل بالثابت ، فيكون واحدا ، يقول ابن سينا : « فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات ، علما زمانيا ، حتى يدخل فيه الآن ، والماضي ، والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته ، ان تتغير ، بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات ، على الوجه المقدس العالي على الزمان والدمر » (٢٩) .

مناقشة الغزالي للفلاسفة :

بنى الغزالي قده الهادم لمذهب الفلاسفة في الصفات الانهية على دعامة اساسية هي مناقشة دليلهم المشهور في التفرقة بين نوعين من الوجود هما : الواجب بذاته ، والممكن الوجود في ذاته ، والذي اتخذوه سبيلا الى اثبات وجوب الوجود ، وفرغوا منه دعوى بساطته المطلقة ، ونفي الكثرة فيه لزما ، ومن ثم رد الصفات المعنوية ، كمعاني اضافية زائدة على الذات قائمة بها ، على اساس ان البساطة — كما اشرنا — تتنافى مع الكثرة في صورها المختلفة ، ومنها الكثرة التي تنتج عن اثبات صفات ، هي معان زائدة على الذات قائمة بها .

وأول ما يلاحظه الغزالي في الامر ، هو وجوب تحديد المعنى المقصود من مصطلح « واجب الوجود » ، بنية تتجاوز ما في المناقشة من اجهام وتلبيس ، ولزوم حصره في معنى محدد مخصوص يستفاد منه القول بـ « موجود لا علة لوجوده » ، بل علة وجوده ذاته ، وهو علة لغيره « اذ الدليل — في رأي الغزالي — لا ينتهي الا الى هذا القدر ، ولا يدل على غيره ، فدعوى غيره — اي بساطة الاول — تحكم لا يقوم على سند ما » .

يقول الغزالي :

« لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم ، الا ان يراد بالواجب : ما لا علة لوجوده ، ويراد بالممكن : ما لوجوده علة زائدة على ذاته . فان كان المراد هذا ، فلنرجع الى هذه اللفظة ، فنقول : كل واحد ممكن : على معنى انه له علة زائدة على ذاته ، والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته ، خارجة عنه . وان أريد بلفظ الممكن ، غير ما اردناه ، فهو ليس بمفهوم . فان قيل : فهذا يؤدي الى ان يتقوّم واجب الوجود بممكنات الوجود ، وهو محال .

قلنا : ان اردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه ، فهو نفس المطلوب ، ولا نسلم انه محال » (٤٠) .

فالدليل في نظر الغزالي ينتهي الى اثبات موجود ، لا ارتباط لوجوده بعلّة خارجية بجهة من الجهات ، فاذا كان المراد هذا ، وينبغي ان يحصر فيه ، فليترك لفظ واجب الوجود ، لانه منشأ التلّيس ، وليستعاض عنه بالقول « بموجود لا علة له ، ولا فاعل ، يستحيل فيه التباين والتعدد ، فاذا كان الدليل لا ينتهي الا الى هذا القدر ، فان دعوى البساطة ، والقول بان الذات لا تقبل التركيب من الذات والصفة ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ، دعوى من غير دليل برهاني ، وهذا هو الجانب السلبي من المناقشة .

ثم يتقدم الغزالي لمناقشة بنية الدليل ، فيقول :

« نوع وجوب الوجود لذات واجب الوجود ، وهل هو لذاته أو لعلّة ، تقسيم خطأ في وضعه . ذلك ان لفظ واجب الوجود ، فيه اجمال ، ومدعاة للتلّيس ، فاما أن يكون القصد منه (١) وصفا ثابتا

(٤٠) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ، ص : ١٤٤ .

لواجب الوجود ، سوى انه موجود لا علة لوجوده ، فهو غير مفهوم في نفسه . اذ الذي يستفاد من اللفظ نفي العلة لوجوده ، وهو سلب محض ، لا يقال لذات أو لعلّة ، (ب) أو يراد بلفظ وجوب الوجود ، نفي العلة . واذا كان ذلك كذلك ، فلم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما (الذات والصفة) ، وليس احدهما علة للآخر . فقول الفلاسفة ان الذي لا علة له ، لا علة له لذاته ، او لسبب ، تقسيم خطأ . لان نفي العلة ، واستثناء الوجود عن العلة ، لا يطلب له علة ، لان قولنا : لا علة له ، سلب محض ، والسلب المحض ، لا يكون له علة ولا سبب ولا يقال فيه انه : لذاته أو : لا لذاته .

واذا ثبت أن الدليل لا يستفاد منه الا اثبات موجود لا علة له خارجة عن ذاته ، فينبغي ان يناقش امر الصفات ، لا من جهة البساطة المحضة ، ولا من جهة الواجب والممكن المدعاة للتليس والابهام ، وانما من جهة موجود لا علة لوجوده . فاذا تعارض اثبات الصفات لله تعالى ، مع تصورنا اياه ، موجودا لا علة له ، نفينا الصفات ، وانكرنا ان تكون معاني اضافية زائدة على الذات ، واذا تبين انه جائز ، لزم اثبات الصفات .

وقد سبقت الاشارة الى ان الفلاسفة قالوا في قبيحهم للصفات ، ان الالهية لو تركبت من ذات وصفات زائدة على الذات ، فلا يظن

الامر من احتمالات ثلاث كلها باطلة : ان يستغني كل واحد عن الآخر ،
أو يفتر كل واحد في وجوده الى الآخر أو أن يستغني واحد في وجوده
وفتر الآخر . ويتجاوز الغزالي في مناقشته للدليل الوجهين الاول
والثاني لاستحالتهما الظاهرة ، ويناقش الوجه الثالث المتمثل في قولهم :
ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود ، فيقول معترضا عليه « .

يقال لهم : ان اردتم بواجب الوجود انه ليس له علة فاعلة ، فلم
قلتم ذلك ؟ . ولم استحال ان يقال : كما ان ذات واجب الوجود قديم ،
ولا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة معه ، ولا فاعل لها . وان اردتم
بواجب الوجود ان لا تكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود
على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم ، ولا فاعل له ، فما المحييل
لذلك ؟ .

فان قيل : واجب الوجود المطلق هو الذي ليست له علة فاعلية
ولا قابلية ، فاذا سلم انه له علة قابلية ، فقد سلم كونه معلولا . قلنا :
تسمية الذات القابلة علة قابلية ، من اصطلاحكم ، والدليل لم يدل على
ثبوت واجب وجود ، بحكم اصطلاحكم ، وانما دل على اثبات طرف
ينقطع به تسلسل الملل والمعلولات ، ولم يدل الا على هذا القدر ،
وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة ، لا فاعل لها ، كما انه
لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون متفرقة في ذاته . فليطرح لفظ واجب

الوجود فانه يمكن اللبس فيه ، فان البرهان لم يدل الا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره البتة ، فلمعوى غيره تحكم .

فان قيل : كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعه في القابلية اذ لو افتقر كل موجود الى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل ايضا الى محل لزم التسلسل ، كما لو افتقر كل موجود الى علة وافتقرت العلة الى علة .

قلنا : صدقتم ، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل ايضا ، وقلنا : ان الصفة في ذاته ، وليس ذاته قائمة بغيره ، كما ان علمنا في ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليس ذاتنا في محل ، فالصفة اتقطع تسلسل علتها الفاعلة مع الذات ، اذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة ، موجودة بلا علة لها ولا لصفتها ... فكما يتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف ، لا علة لوجوده في ذاته وصفاته جميعا^(٤١) .

رد ابن رشد على الفزالي والتكلمين عموما :

(٤١) المصدر السابق ، ص : ١٥٩ - ١٦١ .

يرى ابن رشد ان البحث في الصفات الالهية عموما ليس مما
نبت اليه الشرع بل هي من البدع التي حدثت بعد زمن النبوة ، فصار
المتكلمون يسألون عن هذه الصفات : هل هي الذات ، أم زائدة على
الذات ، أي هل هي صفة نفسية ، او صفة معنوية ، واعني بالنفسية :
التي توصف بها الذات لنفسها لا يقام معنى فيها زائد على الذات ،
والمعنوية : التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها « (٤٢) » . ويستطرد
ابن رشد معينا على المتكلمين خوضهم في هذه المشكلة منتقدا مواقفهم
قائلا « والذي ينبغي ان يعلم الجمهور من امر هذه الصفات هو ما
يصرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الامر
فيها هذا التفصيل ، فانه ليس يمكن ان يحصل عند الجمهور في هذا
يقين اصلا . واعني هنا بالجمهور كل من لم يمن بالصنائع البرهانية .
وسواء كان حصلت له صفة الكلام أو لم تحصل له . فانه ليس في قوة
صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة ، اذ اغنى مراتب
صناعة الكلام ان يكون حكمة جدلية لا برهانية . وليس في قوة
صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا (٤٣) » .

(٤٢) ابن رشد : « الكشف عن مناهج الادلة » ، ص : ١٦٥ .

(٤٣) المصدر السابق ، ص : ١٦٥ .

وانطلاقا من هذا الموقف الذي يرى صاحبه معه ان علم الكلام ، صناعة جدلية ، لا تقدر على معرفة حقيقة الامر من الصفات ، انبرى ابن رشد لبيان ضعف مواقف الاشاعرة والمعتزلة ، مما في الصفات فيذكر منتقدا ... فان الاشعرية يقولون ان هذه الصفات هي صفات معنوية ، وهي صفات زائدة عن الذات . فيقولون انه عالم بعلم زائد على ذاته ، وحي ب حياة زائدة على ذاته كالحال في الشاهد ويلزمهم على هذا ان يكون الخالق جسما ، لانه يكون هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول ، وهذه حال الجسم . وذلك ان الذات لا بد ان يقولوا انها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها ، أو يقولوا ان كل واحد قائم بنفسه ، فالآلهة كثيرة . وهذا قول النصارى الذين زعموا ان الاقائيم ثلاثة : اقائيم الوجود والحياة والعلم ... وكذلك قول المعتزلة في هذا الجواب : ان الذات والصفات شيء واحد ، هو امر بعيد عن المعارف الاولى ، بل يظن انه مضاد لها . وذلك انه يظن انه من المعارف الاولى : ان العلم يجب ان يكون غير العالم ، وانه ليس يجوز ان يكون العلم هو العالم (٤٤) .

(٤٤) المصدر اعلاه ، ص : ١٦٥ - ١٦٦ ، وانظر ايضا : تهافت التهافت ، ص :

واما بشأن العلم الالهي وصلته بالمسكنات والحوادث ، فالذي يراه ابن رشد ، هو وجوب اثبات العلم للصانع الموجد للعالم على الوجه الذي نبه اليه الكتاب العزيز في قوله تعالى : « الا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير » ووجه الدلالة ان المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في اجزائه ، اعني صنع بعضها من اجل بعض ، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة لذلك المصنوع ، انه لم يحدث عن صانع هو طبيعة ، وانما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية ، فوجب ان يكون عالما به ... وهذه الصفة هي صفة قديمة ، اذ لا يجوز عليه سبحانه ان يتصف بها وقت ما . ولكن ليس ينبغي ان يتعمق في هذا ، فيقال ما يقوله المتكلمون : انه يعلم المحدث وقت حدوثه بعلم قديم ، فانه يلزم عن هذا ان يكون العلم بالمحدث ، في وقت علمه وفي وقت وجوده علما واحدا ، وهذا امر غير معقول » (٤٥) .

اما كيف يعقل الباري الحوادث ، فيرى ابن رشد انه من الممتع ان يقال انه ، يعقل معقولات كثيرة دفعة واحدة ، كما يرى ثامسطيوس ، أو انه يعقلها بعلم كلي لا جزئي ، كما يقول ابن سينا ، فكلما القولين فاسد ، اذ الحق في المسألة ان علمه تعالى لا يوصف لا بالكلي ولا

بالجزئي ، فلا يقال في الله تعالى « انه يعلم حدوث المحدثات ، وفساد الفاسدات ، لا يعلم محدث ولا يعلم قديم فان هذه بدعة في الاسلام » بل يكتفي بهذا الخصوص باثبات العلم لله ، وانه عالم بالشيء قبل ان يكون ، على انه سيكون ، وعالم بالشيء اذا كان ، على انه قد كان ، وعالم بما قد تلف انه قد تلف في وقت تلفه^(٤٦) . ويحذر ابن رشد من الوقوع في خطأ المقايضة بين علم الله تعالى وعلمنا رغم ان اسم العلم مقول على علمه سبحانه وعلمنا باشتراك الاسم ، وانما لا تجوز المقايضة لسببين جوهرين هما :

١) ان علم الله يسبق المعلوم ، فهو علة له . اما علم الانسان ، فهو متأخر عن المعلوم ومعلول عنه ، واذا يكون علم الله في غاية التمام والكمال ، كما يكون شاملا لكل ما كان عنه مباشرة او بطريق غير مباشر يقول ابن رشد « الاول سبحانه هو الذي يعلم طبيعة الوجود بما هو موجود باطلاق ، الذي هو ذاته ، فلذلك كان اسم العلم مقولا على علمه سبحانه وعلمنا باشتراك الاسم . وذلك ان علمه هو سبب الموجود ، والموجود سبب علمنا ، فعلمه سبحانه لا يتصف لا بالكلي ولا بالجزئي ، لان الذي علمه كلي فهو عالم بالجزئيات التي هي بالفعل

(٤٦) المصدر السابق : ص : ١٦١ .

بالقوة ، فعلمه ضرورة هو علم بالقوة ، اذ كان الكلّي انما هو علم بالامور الجزئية . واذا كان الكلّي هو علم بالقوة ، ولا قوة في علمه سبحانه ، فعلمه ليس بكلّي . وأبين من ذلك الا يكون علمه جزئيا ، لان الجزئيات لا نهاية لها ، ولا يحصرها علم « (٤٧) فوجب القول ان علم الله هو ضرب آخر من العلم .

(٢) ان علمنا بالموجودات الجزئية الحادثة يكون بالحواس ، فإننا ندركها بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ، فلم يكن ادراكنا لها عقليا ، بل محسوسة متخيلة ، والصور المحسوسة ، انما ندركها من حيث هي محسوسة ، وتتخيلها بألة متجزئة لذا فان هذا النوع من الادراك لا يمكن ان يوافق الموجود الاول . وبناء على ما سبق ولاختلاف تعلق العلمين بالموجودات ، استحال قياس احدهما على الآخر (٤٨) .

(٤٧) ابن رشد : « تهافت التهافت » ، ص : ٤٤٠ (نشرة الإب بويج) .

(٤٨) ابن رشد : « تفسير ما بعد الطبيعة » ، ج : ٣ ، ص : ١٧٠٧ (عن الدكتور ماجد فخري : ابن رشد ، ص : ٩٠) .

فهرست المراجع

(١) المصادر القديمة

- (١) ابن ابي اصيبعة : عيون الإبناء في طبقات الاطباء ، تحقيق الدكتور نزار رضا ، بيروت : ١٩٦٩ .
- (٢) ابن النديم : كتاب الفهرست ، طبعة فلوجل ، لايبزك : ١٨٧١ .
- (٣) ابن جليل : طبقات الاطباء والحكماء ، تحقيق فؤاد رشيد ، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ، القاهرة ، ١٩٥٥ .
- (٤) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة اوفسيت ، مكتبة المثنى ، بغداد .
- (٥) — ابن رشد : تهافت التهافت ، نشر وتحقيق الاب بويج ، بيروت ، ١٩٣٠ .
- الكشف عن مناهج الادلة ، تحقيق الدكتور محمود قاسم ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٤ .
- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، طبعة القاهرة ، بلا تاريخ .
- تفسير ما بعد الطبيعة ، بيروت ، ١٩٤٨ .
- (٦) ابن سينا : رسالة اضحوية في أمر المعاد ، تحقيق الدكتور سليمان دينا ، القاهرة ، ١٩٤٩ .

- كتاب النجاة ، طبعة الكردي ، ١٩٣٨ .
- الاشارات والتنبيهات ، تحقيق الدكتور سليمان دينا ، القاهرة ، ١٩٥٧ .
- رسالة في معرفة النفس الناطقة ، تحقيق محمد ثابت الفندي ، القاهرة ، ١٩٣٤ .
- مبحث عن القوى النفسية ، تحقيق فان دايك ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ .
- (٧) ابن صاعد الاندلسي : طبقات الامم ، بيروت ، ١٩١٢ .
- (٩) الاشعري : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق هلموت ريتز ، اسطنبول ، ١٩٢٩ .
- (١٠) الباقلائي : كتاب التمهيد، تحقيق الاب مكارثي ، بيروت، ١٩٥٧ .
- (١١) البغدادي : الفرق بين الفرق ، القاهرة ، ١٩١٢ .
- اصول الدين ، اسطنبول ، ١٩٢٨ .
- (١٣) التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، القاهرة ، ١٣٢٦ .
- (١٤) امام الحرمين الجويني : الارشاد الى قواطع الادلة في الاعتقاد ، تحقيق المستشرق الفرنسي لوسيباني ، باريس ، ١٩٣٨ .
- (١٥) فخر الدين الرازي : محصل آراء المتقدمين والمتأخرين ، القاهرة ، ١٣٢٣ .
- كتاب الاربعين في اصول الدين ، حيدر آباد ، ١٩٣٥ .
- التفسير ، مفاتيح الغيب ، القاهرة ، ١٨٩٠ .
- ١٨٩١ (ثمانية اجزاء) .

- (١٦) الزوزني : تاريخ الحكماء ، تحقيق يوليوس ليرت ، لايبرك ، ١٩٠٣ .
- (١٧) سعدايا الفيومي : كتاب الامانات والاعتقادات ، تحقيق لاندوير ، لندن ، ١٨٨٠ .
- (١٨) الشهرستاني : الملل والنحل ، على هامش الفصل لابن حزم الاندلسي ، مصر ١٩٢٨ - ١٩٢٩ .
- (١٩) الفيزالي : النقد من الضلال ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، الطبعة الخامسة ، القاهرة ، ١٣٨٥ هـ .
- تهافت الفلاسفة ، تحقيق الدكتور سليمان دينا — سلسلة ذخائر العرب ، ١٩٥٥ .
- مقاصد الفلاسفة ، تحقيق الدكتور سليمان دينا — سلسلة ذخائر العرب ، ١٩٦١ .
- (٢٠) الفسارابي : آراء اهل المدينة الفاضلة ، تحقيق الدكتور البير نصري نادر ، بيروت ، ١٩٥٩ .
- الجمع بين رأيي الحكيمين ، تحقيق الدكتور البير نصري نادر ، بيروت ، ١٩٥٩ .
- احصاء العلوم ، حققه الدكتور عثمان أمين ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٤٨ .
- (٢١) الكندي : رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق الدكتور عبد الهادي ابو ريدة ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

(٢) المصادر العربية الحديثة

- (١) الدكتور ابراهيم بيومي مذكور : في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، ١٩٦٨ .
- (٢) الدكتور البير نصري نادر : ابن سينا والنفس البشرية ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٠ .

- (٣) الدكتور جعفر آل ياسين : فلاسفة يونانيون ، الطبعة الاولى ، بغداد ، ١٩٧١ .
- (٤) الدكتور حسام محي الدين الالوسي : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، بغداد ، ١٩٦٧ .
- (٥) دي بويسر : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، الترجمة العربية للدكتور عبد الهادي أبو ريدة ، الطبعة الثانية ، ١٩٤٨ .
- (٦) رينان (ارنست) : ابن رشد والرشدية ، الترجمة العربية ، عادل زمعير ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٥٧ .
- (٧) الدكتور سليمان دينا : محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- (٨) الدكتور عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية مجموعة مقالات لكبار المشرقين ، ترجمة وتعليق ، القاهرة ، ١٩٤٠ .
- (٩) الدكتور علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، القاهرة ، ١٩٥٤ .
- (١٠) فالزر (ريتشارد) : الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الانساني ، ترجمة الاستاذ محمد حسين توفيق ، بيروت ، ١٩٥٨ (دار العلم للملايين) .
- (١١) قنواني (جورج) ولويس غارديه : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ، ترجمة : الدكتور صبحي الصالح والدكتور فريد جبر .
- (١٢) كرتادوفسو : ابن سينا ، ترجمة عادل زمعير ، دار بيروت للطباعة والنشر ، ١٩٧٠ .
- الفزالي ، ترجمة عادل زمعير ، القاهرة ، ١٩٥٩ (دار احياء الكتب العربية) .

(١٣) كولنزيهر (اجنتاس) : العقيدة والشريعة في الاسلام ، الترجمة العربية للدكتور محمد يوسف موسى ورفاقه ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

(١٤) كولبه (اوزفلو) : المدخل الى الفلسفة ، ترجمة الدكتور ابو العلا عفيفي ، الطبعة الخامسة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٥ .

(١٥) الدكتور ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة ، الطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٠ .

— اوسطوطاليس ، بيروت ، ١٩٥٨ .

(١٦) ماسون (بول اورسيل) : فلسفة الشرق ، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٤٥ .

(١٧) الدكتور محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
— الدين والفلسفة ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

(١٨) الدكتور محمد البهي : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

(١٩) الدكتور محمود قاسم : في النفس والعقل عند فلاسفة الاغريق والاسلام ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٤ .

(٢٠) الدكتور مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

المصادر الانكليزية

(1) Aristotle : « The works of Aristotle », In 2 volumes, No. 8-9, (The Great Books of the westren world), published By : Ency, Britanica.

- (2) F. Rahman : « AL-Shifà », London, 1959 (Univ. of Durham publication).
- (3) Plato : « The works of plato », No. 7, (the Great Books of the westren world), published By, Ency, Britanica.
- (4) Plotinus : « The Six Enneads », Translated By, Stephen Mackenna, (The Great Books of the westren world), No. , published By : Ency, Brit.
- (5) ST. Thomas Aquinas : « The Summa Theologia », Trans; By the Fathers of the English Domonican Province, Revised by, Daniel Sullivan (The Great Books, No. 20).
- (6) Wolfson, H.A. : « Avicenna, Alghazali and Averroes on Divine Attributes', atreatise in « Homena Je amillas Vallicross », il, 1956, pp. 547 - 571.
- (7) The Encyclopedia of Philosophy, The Macmillan Company and the Free press, London, 1967.
- (8) Encyclopedia of Religion and Ethics, 1908.
- (9) The Great Ideas, Asyntopican to the Great Books of the westren world.

المحتويات

الصفحة	
٧ - ٩	القدمة
١١ - -	القسم الأول - مقدمات عامة
١٢ - ٣١	الفصل الأول : الاصاله في الفكر الفلسفي في الاسلام
٢٣ - ٤٨	الفصل الثاني : اصل الفلسفة وتعريفها عند الاسلاميين
٤٩ - ٧١	الفصل الثالث : دوافع النزعة العقلية في الاسلام « القرآن الكريم واثره في النزعة العقلية »
٧٣ - ١٠٠	الفصل الرابع : حركة الترجمة ، اسبابها ونتائجها ، وعيوبها
١٠١ - ١٢٥	الفصل الخامس : المنحنى التاريخي للنزعة العقلية في الاسلام

الصفحة

القسم الثاني - مشكلات فلسفية	١٢٧ - -
الفصل الاول : العالم بين القدم والحديث	١٢٩ - ١٦١
الفصل الثاني : النفس الانسانية في الفكر الاسلامي	١٦٢ - ٢٤٧
الفصل الثالث : العلم الالهي	٢٤٩ - ٢٩٢
فهرست المصادر	٢٩٤ - ٢٩٩

Bibliotheca Alexandrina



0593966

التمن : ٨ ل.ل. او ما يعادلها